فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ
التنزیہ فی التشبیہ
مصنفہ محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الرین در مطبع فخر نظامی حیدر آباد طبع شد
وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ کل من عند ربنا

الحمد للہ رب العالمین الصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین
وآلہ الطاہرین واصحابہ الراشدین مین پوچھا گیا استواء و فوق و
معیت وغیرہ صفات اللہ سے کہ اون کے کیا معنی ہین اور کیسی عقیدت رکھنی چا
وباللہ التوفیق سب سے اچھا طریقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا تفویض ہے یعنے وہ ان
متشابہ کو اپنی حالت پر رکھتے تھے اور اوس کی مراد کو اللہ پر سونپتے تھے اسبات
کیا عمدہ فیصلہ فرمایا ہے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہ الاستواء معلوم والکیف
مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ لیکن بعد والون
قلوب اس فیصلہ پر راضی نرہے آخرکار اسمین خوض و فکر کرنے والون کے دو گر
ہوگئے ایک گروہ مشبہین کا جنہون نے معنی ظاہری پر حقیقت کو محمول

دوسرا منزہین کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا لہذا اون دونون کے مقابلہ مین اہل حق سے علماے متکلمین کا ایک تیسرا گروہ اوٹھہ کھڑا ہو گیا یون تو یہہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آرہا تہا مگر فی زماننا بعض حضرات کے بدولت (خدا اونکو ہدایت دے اور اون پر رحم فرماوے) از سر نو یہہ فتنہ پہر تازہ ہو گیا۔

مشبہین نے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت اون جملہ صفات متشابہ سے بعض کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جسکو اوس کے ظاہر سے ہر جاہل عامی دیہاتی بہی سمجہہ جا سکے اور یہہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب کیا تا کہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہون نے اپنے گمان مین حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر تر یہہ سمجہا کہ بیٹھا یا قرار پکڑا عرش پر یا ٹہرا و قایم ہوا تخت پر علی ہذا فوق سے جہت مکانی کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہہ تاویل کی حق سبحانہ تعالی و تقدس اپنی ذات سے بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنون کے حمل سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کی شان متعالی مین جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ لوازم جسمی کا جو توہم پیدا ہوتا ہے اوسکو جایز رکہا اور اوس شخص کا نام معطلہ رکہا جس نے حق سبحانہ تعالی کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اور سورۂ اخلاص وغیرہ کے سواے بہتیرے ایسے صریح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جسم اور اوس کے لوازم سے بالتصریح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ مین یہانتک مبالغہ کیا گیا کہ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ فرمایا یعنے پاک ہے اللہ اوس چیز سے

جو اوسکی صفت کرتے ہین پس اب یقیناً جاننا چاہیے کہ ان متشابہ لفظون سے ایسی معنی مراد ہین جو حق سبحانہ تعالی وتقدس کے عزت وجلال کے لایق ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالی وتقدس کی اون لفظون سے تعریف وتوصیف کرنے مین صادق ہین۔ پس اسپر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالے وتقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اوس کے رسول نے کسی صفت سے اوسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ اوسی معنی سے حق ہے جو کچھہ آپکی مراد ہو۔ اگرچہ ہمکو اوس کی حقیقت معلوم نہو اور اوسکی معنی ہم پر مجہول ہون۔ لیکن بالیقین جانے کہ ان الفاظ سے وہ معنی ہرگز مراد نہین ہین جو جسم یا لوازم جسمی کے متعلق ہین کیونکہ یہہ امر بالتصریح شرعاً ثابت ہوچکا ہے۔

اگر تم یہہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اوسپر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الٰہی یا مقصود نبوی تمکو مفصلاً معلوم نہو۔ مگر مجملاً اوسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوا علی العرش کو سنے تو اوسکو اجمالاً یہہ سمجھہ لینا چاہیے کہ حق سبحانہ تعالی وتقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھہ اوس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس ہر شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امر کے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالی وتقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اوسکی توجہ مقصود ہے یا اوس سے مخلوق وعرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی معنی یا نسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہہ کہو کہ خلق کے ساتھہ ایسے موہم ومبہم الفاظ کے ساتھہ خطاب کرنے سے کیا

فائدہ ہے جنکو وہ نہ سمجھہ سکین تو معلوم کرلو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلم ہین
جو اسکو سمجھہ چکے ہین پس عاقلون سے خطاب کرنیوالے پر یہہ شرط نہین ہے کہ
وہ اون سے ایسے لفظون سے خطاب کرے جنکو کم سن لڑکے بھی سمجھہ سکین عوام الناس
کو عارفون سے وہی نسبت ہے جو بچون کو بڑون سے ہے لیکن بچون پر یہہ ضرور
ہے کہ وہ اون باتون کو بڑون سے پوچہین جنکو وہ نہین سمجھتے ہین اور بڑون کو
یہہ ضرور ہے کہ اون سے کہدین کہ یہہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم
اوس کے اہل نہین ہو۔ تم کسی دوسری بات مین خوض و فکر کرو کیونکہ جاہلون
سے کہا گیا ہے فَسْئَلُوٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۱۴ ع ۱۲ جب
یہہ جہال عالمون سے پوچہین اگر وہ نہین سمجھہ سکتے ہین تو اون سے کہدین کہ
وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۱۵ ع ۱۰۔
اور جو لوگ کہ ان الفاظ مین تاویل کرتے ہین (یعنے کسی لفظ کے ظاہری معنی
کو دور کرکے دوسرے معنی لیتے ہین) وے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم
یعنے عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہہ استقلالاً ہو تو حرام ہے
دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہہ بھی ممنوع ہے
تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالی کے
تاویل کرے اس کے بھی تین صورتین ہین کیونکہ جو معنی کہ اوس کے ذہن
مین ہون۔ اور اوسکو یہہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً
لفظ استواء و فوق ہے پس اوسکی جو معنی اوس کے ذہن مین ہونگے
یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنے گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اوسکا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اوس سے بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالی وتقدس اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہین کہ یہہ میرا کلام اس باب مین درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہین ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال اوس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنیوالے پر توقف کرنا واجب ہے اگر ظن ہے اوس کے دو قسم ہین ایک یہہ کہ وہ معنی جو اوس کے ذہن مین عارض ہین آیا اونکا اطلاق حق سبحانہ تعالی وتقدس کے باب مین جائز ہے یا محال دوسری یہہ کہ اونکا اطلاق حق سبحانہ تعالی وتقدس کے باب مین قطعاً ویقیناً جایز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت مین ہے یَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ یعنے یہہ لوگ خدا تعالی سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہین کیونکہ یہان علو معنوی مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہین اَلسُّلْطَانُ فَوْقَ الْوَزِیْرِ پس حق سبحانہ تعالی وتقدس کے باب مین اس معنی کے لینے مین ہمین کچھہ شک نہین ہے۔ لیکن تردد یہہ ہے کہ آیا اس آیت مین لفظ فوق سے یہی علو معنوی مراد ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہین جو حق سبحانہ تعالی وتقدس کے عزت وجلال کے لایق ہون۔ لیکن یہہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہان ہرگز علو مکانی تو مراد نہین ہوسکتا کیونکہ یہہ علو مکانی اوسپر محال ہے جو جسم نہو اور نہ جسم مین عارض ہو کیونکہ یہہ فوقیت مکانی دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش مین لفظ استوار کی تاویل ہے یعنی اس
استوا سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہے جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھہ
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالی جلشانہ تمام عالم مین تصرف فرماتا ہے
اور زمین سے آسمان تک تمام کامون کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ
عالم مین کوئی صورت بغیر عرش مین حادث ہونیکے حادث نہین ہوتی ہے جیسے
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ مین سوچے ہوے کاغذ پر
نہین لکہتا ہے بلکہ مہندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ مین
تصور کرنیکے نہین بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے یعنے بدن کے
کامون کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالی و تقدس کی عرش کے
ساتھہ بنفسہ وجوباً جائز ہے یا عادتاً بسبب الزام مالا یلزم کے جائز ہے اگرچہ
اسکا خلاف محال نہین ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسان مین یہہ عادت رکہی
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر تصرف نکر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرا دے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلمۂ
قدیمہ اسپر سابق ہو - یہان کلمۂ قدیمہ سے مراد اشیاء کے ساتھہ اوسکا علم
پس جب اوسکا یہہ ارادہ متعلق نہوا تو اوسکا خلاف ممتنع ہوا لیکن یہہ امتناع
ذات قدرت مین قصور کے سبب سے نہین ہے بلکہ اوس کے محال ہونیکا
سبب یہہ ہے کہ جو کچہہ اوسکے ارادۂ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال ہے
اسیواسطے حق سبحانہ تعالی و تقدس فرماتا ہے کہ فلن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا
پ ۲۲ ع ۱۷

پس یہہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہین ہے بلکہ ارادۂ ازلی و علم سرمدی نے اوسکو
محال کیا ہے جبکہ یہہ دونون واجب ہین تو اوسکا نتیجہ بھی واجب اور اوسکا نقیض
محال ہوا پس یہہ بذاتہ محال نہین ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہہ ہے کہ اسکے
خلاف مین علم ازلی کا جہل سے انقلاب اور مشئیت ازلی کا فقدان لازم آئے گا
اور یہہ دونون محال و ممتنع ہین تعالی اللہ علوا کبیرا

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے مین تردد ہو تو اوسپر دو امر ضروری ہین ایک
یہہ کہ اس گمان پر جزم نکرے دوسری یہہ کہ اوسکو بیان کرے تو یہہ نہ بولے
کہ استوا سے یہی مراد ہے کیونکہ یہہ بغیر جانے ہوے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالی
فرماتا ہے کہ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۱ع ۴
اگرچہ یہہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی نتھی
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تہا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہون نے حد درجہ کی کوشش
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگون کی خواہشون کو بہڑکانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس
کی تشویش سے ہراسان رہتے تھے پہر اوس زمانہ مین جن لوگون نے اون کی
مخالفت کی تو انہون نے فتنہ کو بہڑکایا اور دلون مین اون شبہات کو ڈالا
جو رفتہ رفتہ تمام شہرون مین شایع ہو گئے لہذا اب اوسکی تاویل کرنیوالے
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اسمین امید ہے کہ اوہام باطلہ سے لوگون کے دلونکو
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت دو چیزون سے حاصل ہو سکتی ہے اولاً یہہ کہ اوس
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنے یہہ معنی منافی

منزہ ذات مطلق نہ ہوں جیسے کہ فوقیت رتبہ ہے **دوسری** یہہ کہ اوس لفظ مین دو
ہی احتمال ہون لیکن ایک احتمال باطل ہوگیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً متعین ہو
اوسکی مثال اس آیت مین ہے کہ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ع ۷ کیونکہ وضع
لغت سے ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہین یعنے فوقیت مکانی و فوقیت
رتبی لیکن حق سبحانہ تعالی و تقدس کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی
فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہو گئی
کیونکہ زبان عرب مین لفظ فوق کا انھین دو معنون مین مستعمل ہے لیکن استوا
الی السماء اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً منحصر نہین ہین تاویل کے
باب مین یہہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الجام العوام کا جسکو امام حجۃ الاسلام
نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل ازانکہ لفظ **استواء** کو اوسکی معنی ظاہری پر حمل کرنیکی نسبت کچھہ گفتگو
کیجاوے اولاً تصفیہ طلب یہہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم
فی المعنی و متشابہ فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ اور متشابہ فی المعنی ہے تفصیل
اس اجمال کی یہہ ہے کہ یہان استوی اور عرش کے دو لفظ ہین عرش کے
معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہین کما قال اللہ تعالی **فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا** ع ۱۲
یعنی وہ مکانات گرے ہوے تھے اپنے چھتون پر **وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ** ع ۱۷
اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحمان کو مکان عالم
کے سقف کے ساتھہ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے
اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ عام مین ہوتا ہے جیسے

سے اجرائی احکام عدالت وانتظام امور مملکت ہوتے ہین اور یہہ عرش سلطانی باعتبار شان وشوکت شاہنشاہی کے نہایت پر تکلف ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت لوازم شان شاہنشاہی سے ہے علی الخصوص اسکی وقعت وعظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ ہوتی ہے کہ یہہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی ہے چونکہ یہہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتیاز سلطان اور اعیان وارکان دولت ہے لہذا اسکا محل سب مکانون سے رفیع وعالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان وارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہہ عرش سلطانی اکثر بشکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہین یا کسی اور ہئیت وصورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے ہین پس باین معنی ہاے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس کیفیت وہئیت استوار وعرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہین ہو سکتا کیونکہ عرش مجسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی او سپر ٹہرتا ہے پس سوائے اس تعلق حال ومحل کے عرش اور سلطان مین دوسرا کوئی تعلق وتصرف مربوط نہین ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور صفت استوار اور صورت وحقیقت عرش رحمانی کی مغایر ہے کیفیت وصورت استوار وعرش سلطانی کے مگر باعتبار بعض معنوی وظاہری مناسبات باہمی کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا بایکدیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہہ دونون

لفظ استواء و عرش کے معنا منجملہ متشابہات کے ہین کیونکہ تشبیہہ عبارت ہے اتصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی مین کہ غیر بھی اون صفات کے مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہہ سے اون چارپایون کی مشابہت جسپہ عرش سلطانی قایم رہتا ہے حدیث شریف مین وارد ہے کہ عرش رحمانی کے حامل بھی چار ملک ہین کما رواہ ابن جریر عن ابی زید مرفوعًا حملۃ العرش الیوم اربعۃ الحدیث

دوسرا لفظ استوار کا کئی معنون پر مشتمل اور محتمل ہے از انجملہ ایک معنی برابر و مساوی ہونیکے ہین کما قال اللہ تعالی هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۲۳ ع ۱۵ اور نیز تمام ہونے اور پورا کرنیکے ہین کیونکہ ہر چیز کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز پہونچے اپنے حد کمال کو تو کہتے ہین کہ برابر کردیا اوسکو یعنے پورا کیا کما قال اللہ تعالی فَسَوّٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ ۱ ع ۳ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ ۱۴ ع ۳ یعنے جبکہ کامل و برابر کردی اوسکی صورت کو تو اوسمین روح کو پہونکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قابلیت قبول روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہین کما قال اللہ تعالی فَاِذَا اسْتَوَيْتَ اَنْتَ وَمَنْ مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ ۱۸ ع ۲ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہین کقولہ تعالی لِتَسْتَوٗا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ ۲۵ ع ۷۔ اور نیز بمعنی ٹہرنے و قرار پکڑنے کے ہین کقولہ تعالی وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ ۱۲ ع ۴۔ اور کبھی بمعنی سیدہا کھڑے ہوجانیکے ہین کما قال اللہ تعالی فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ ۲۶ ع ۱۶ اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استواء الشمس کہتے ہین وقت

بنصف النہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابوہریرہ سے ثابت ہے
کہ حتی تستوی الشمس علی راسك كالرمح فاذا زالت فصل یعنے
یہانتک کہ برابر ہوجاوے آفتاب تیرے سر کے اور مثل نیزہ کے سیدہا
پس جب ڈہل جاوے نماز پڑھ لے اور کبھی بمعنی مسلط ہونیکے ہوتے ہین جیسے
کہ قول شاعر کا ہے کہ قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف
ودم مہراق اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون
کی حاجت کے اور نیز بمعنی قصد کرنیکے آئے ہین کما قال اللہ تعالی ھو الذی
خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء فسوٰھن
سبع سمٰوٰت پ ا ع ۳
بیان بالا کا حاصل اسیقدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہین ہے
تو آیہ کریمہ الرحمٰن علی العرش استویٰ مین کئی مختلف معنون کا احتمال
ہوا تو ظاہر ہے کہ یہہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہوسکے گی جیسے کہ بعضونکا
زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روے لغت کے اوس کے
ایک ہی معنی مراد ہوسکیں یعنے دوسرے کسی احتمال کی اوسمین گنجایش نہو درحالیکہ
یہان معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنے لفظ استوار کا کئے مختلف معنون
پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو پہر کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا
حصر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہین ہوسکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے
معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے متشابہ کی جو محکم کے
مخالف ہے کیونکہ محکم مین تنسیخ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہین رہتا

لہذا ثابت ہوا کہ یہہ آیت استوار کی کبھی اور کسیطرح محکم فی المعنی نہین ہو سکتی بالفرض اس لفظ متشابہ مین جسکا مفہوم کئی معنون مین مشترک ہے اگر کوئی ایک معنی ٹھہرنے یا قایم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھہ سکتے ہو کہ یہہ تمہاری فرضی معنی ہوئے نکہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہین ہو سکتی اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھہ مراد اللہ کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً ان تمام معانی لغوی کا اطلاق جسمین کیفیت اور ہئیت جسمی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالی وتقدس کے نسبت محال ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہاے لغوی کی بھی کیفیت استوار کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ مین اِسْتَوَيْتَ کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو ظاہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک ہئیت مخصوصہ کے ساتھ ذہن مین حاصل ہوگا درحالیکہ ثم استوی علی العرش مین بھی حق سبحانہ تعالی وتقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرور یہہ معنی بھی مع الکیف ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک ہئیت مخصوصہ کے ساتھہ مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن مین ایک ہئیت مخصوصہ کے ساتھہ مع الکیف ہے اوس سے اوسکی کیفیت کو دور کروگے تو اوسکی ہئیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہوجاویگا جو استواء کی ظاہری معنی لغوی تھے - پس اس سے ثابت
ہوجاویگا کہ کسی کیفیت کا نا معلوم رہنا اوس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہی
اسیواسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ
وَكَيْفِيَّتُهٗ مَجْهُوْلٌ کیونکہ لفظ استواء کا منصوص ہی اور کیفیت یا اوسکے
معنی غیر منصوص ہین بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استواء علی العرش کی
معنی معلوم نہوے - پس باوجود اسقدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس
قول الاستواء معلوم کی یہہ معنی کہنا کہ مثلاً استواء کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو
ہر کس وناکس کو معلوم ہین کیونکہ واضع نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک ہئیت
مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کی پہر اوسکی
کیفیت مجہول ہے یعنے حق سبحانہ تعالی کا بیٹھنا عرش پر معنی لغوی کے تو صحیح
ہے مگر اوس کے بیٹھک کی کیفیت ہمکو نہین معلوم کہ وہ کیسی ہے تو یہان کیفیت
مجہول کے یہہ معنی ہوئے کہ اوسکا بیٹھنا دوزانو ہے یا چارزانو یا کوئی اور دوسری
صورت ہے اوس کی کیفیت نامعلوم ہے یعنے عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا
بیٹھا ہے سو معلوم نہین ہے اسپر طرفہ ماجرا یہہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان
لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس صد ہزار افسوس وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ
حَقَّ قَدْرِهٖ ، ع ۱۴
یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اوسکو کہا جسکو
خدا یا اوس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان مین اوسکو نہین بدلا اور
نہ کچھہ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہین جن کے مطابق

غیر زبان مین الفاظ پائے نہاین جاتے اگر بعض لفظ پائے بھی جاتے ہین تو اوسکو دوسرے کسی معنی مین بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہین ہوتی اور بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہین کہ وہ اوس زبان مین معنی مشترک مین مستعمل ہین لیکن دوسری زبان مین ایسا نہین بولتے اول کی مثال لفظ استواء ہے کیونکہ فارسی مین اسکے مطابق کوئی ایسا لفظ نہین ہے جو فارسیون مین اون سب معنون کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ایہام کو شامل نہو جن کو وہ عربون مین اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی مین استوار کی معنی راست باستاد کے ہین یہہ دو لفظ ہین پہلے (لفظ راست یعنے سیدھا) سے استقامت وانتصاب اون چیزون مین سمجھا جاتا ہے جنمین انحناء و اعوجاج یعنے تیڑھے ہونے یا خمنے و جھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استاد یعنے کھڑا رہا) سے سکون وثبات اون چیزون مین سمجھا جاتا ہے جنمین حرکت و اضطراب کی صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استواء سے زبان عربی مین جو معنی سمجھے جاتے ہین بعد ترجمہ کے زبان فارسی مین راست باستادسے وہ معانی ہرگز مفہوم نہین ہوسکتے جبکہ یہہ دونون اشارے اور اشعار معنی مین متفاوت ہوئے تو یہہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استواء کے نہ ہوسے پس ایک لفظ کو اوسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنے تفسیر کرنا وہان جائز ہے جہان کسی قسم کا دونون مین تخالف نہو صفات متشابہ مین شاید ہی لفظ ید کا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو مین ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک واستعارہ وغیرہ امور مین مساوی ہو جیسے کہ لغت عرب مین ید کا اطلاق دو

معنون پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی و
پٹھہ وغیرہ سے مرکب ہے یہہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتون سے مختص ہے
اور جسم مقدار یعنی طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہہ پر دوسرے
جسم کے ٹھہرنے کا مانع ہے اور کبھی یہہ لفظ ید کا دوسرے معنی پر بطور استعارہ
کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جسمیت کے نہین ہوتے جیسے
عرب کہتے ہین اَلْبَلْدَةُ فِی یَدِ الْاَمِیْرِ یعنے یہہ شہر امیر کے ہاتھہ مین ہے
اگرچہ اوسکا ہاتھہ کٹا ہوا ہو کیونکہ اوسکی معنی فقط ذہن مین بلا کیفیت مفہوم
ہوتی ہے یاد رہے کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت ید کا اطلاق پہلے معنی کی
روسے صحیح نہین کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے -

دوسرے کی مثال اِصْبَعْ ہے جسکو عرب اپنی زبان مین بطور استعارہ
کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہین چنانچہ کہتے ہین کہ لِفُلَانٍ اِصْبَعٌ عِنْدَ
فُلَانٍ اور عجم و ہند مین انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہین ہے
تیسرے کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اوسکی تفسیر کریگا تو وہ اونکی
معنی سے کریگا جو سب معنون سے ظاہر و صاف ہو پس وہ فارسی مین چشم
ہے لیکن لفظ عین عربی مین عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب
مین مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کے لفظ آنکھہ مین اس طرحکا اشتراک نہین
ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب ہے -

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان مین بدلنا نادرست ہے
اسی طرح اون لفظون کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْش

وارد ہوا ہے تو ہم کو بچنا ہے کہ مستوٍ علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونون
کے معنی مختلف ہون کیونکہ مستوٍ علی العرش استقرار پر دلالت کرنےمین
استوی علی العرش سے زیادہ صاف وصریح ہے پس جیسے کہ صیغون
کے بدلنے سے دلالات واحتمالات مین بھی تغیر وتبدل واقع ہونیکی وجہہ سے
بچنا ضرور ہے اسیطرح اوسکی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ
جب شرع مین ید کا لفظ وارد ہوا ہے تو ہمین بچنا ہے کہ اوسکو بازو بھی
ثابت کرین یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤن یا لفظ سمع کے آنے سے
کان بھی ثابت کرین اور فوق کے لفظ سے اوسکو جہت بھی مقرر کرین
پس جس طرح یہہ تفریع جائز نہین اسیطرح جمع وتفریق بھی روا نہین
اور توفیق الٰہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے
حدیثون کو جمع کرکے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیتا ہے کیونکہ یہہ
متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات
مین صادر ہوے ہین اور یہہ مختلف قرینون پر سامعین کے فہم کے اعتماد
پر سرزد ہوے ہین کہ وہ صحیح معنون کو سمجھ لینگے جبکہ یہہ سب خلقت
انسان ہی کے مثال پر بیان ہوے تو کان مین ان تمام متفرقات
کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے
تشبیہہ کا وہم پیدا ہوگیا اور یہہ کھٹکا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم
کیون ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور دلونا
مین بڑے مشکلات جمگئے اور متمکن ہوگئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال حل سکے جب مکرر سکرر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ اوس سے متصل پئے درپئے ہون تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض یہہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے -

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہین اسی طرح مجتمع کا متفرق کرنا بھی جایز نہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو اوسکو اوس کے معنی سمجھانے مین بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمین ضعیف ہے اوسیر وہ مرجح ہوتا ہے پس جب تم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہہ آیت ہے وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۔ ع ۔ وہ اپنے بندون پر قاہر ہے اور یہہ ممکن نہین ہے کہ کہین کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑہین تو پڑہنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر ہے اور یہہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ قاہر کا اسی کو بتلا رہا ہے بلکہ یہہ کہنا صحیح نہین کہ وہ غیر عبد پر بھی قاہر ہے بلکہ یہہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندون پر قاہر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے ساتھہ حق سبحانہ تعالی کی فوقیت کا ذکر کرنا اولی ہے کیونکہ اس سے اسکی سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو غلام پر فوقیت ہے اور یہہ کہنا درست نہین کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے کیونکہ جبتک دونون مین سیادت و عبودیت یا قہاریت و مقہوریت یا حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ بتلاوین تو یہہ کہنا صحیح نہ ہوگا ۔ اس

اجمال کی تفصیل الجام العوام مین ملاحظہ کرو کہ یہہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے اوسکا)

بازآمدم بر سر مقصود پس یہہ امر بخوبی ثابت ہوچکا ہے کہ آیات استواء کے محکم فی المعنی اور متشابہ فی الکیف نہین ہوسکتے جیسا کہ بعضونکا زعم ہے کیونکہ بدلایل آیات قرآنی اس ایک لفظ استواء کا متعدد معنون اور مختلف مرادون پر وارد ہونا متحقق ہوچکا ہے توحسب قواعد اصول کے بھی وہ متشابہ ہوا پس اس لفظ متشابہ مین جو کئی معنون پر مشترک و محتمل ہے کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعض وجوہ و غلبۂ رائے سے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبۂ رائے کے ساتھہ متعلق تو کبھی اوس معنی قیاسی پر جزم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے بھی دو معنی ہین ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصلی معنی کا جو مراد قایل ہو ادراک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حمل مجاز پر کرنا۔ تاویل تحقیق اول مجرد عقل و قیاس پر منحصر نہین ہے بلکہ اوس کے ساتھہ علم حقیقت کا پورا پورا لگاؤ ہے لہذا حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۳ ع ۹ یہہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و متشابہ کا باہمی تعارض مرتفع ہوجاتا ہے جس سے اوسکا ایمان کامل ہوتا ہے اسیواسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق کرتا ہے

کیونکہ یہہ تصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے اکسیر ایقان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے اَلْیَقِیْنُ الْاِیْمَانُ کُلُّہٗ (البخاری) پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہین واللہ اعلم بالصواب۔ یہان بعض حضرات نے الا اللہ پر وقف کیا ہے اور بعض نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت نغمہ راز کے رمز یازدہم مین ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالی و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا و علیہ السلام کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمائی کما قال اللہ تعالی عز و جل وَلِنُعَلِّمَهٗ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰۤی اَمْرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۱۲ ع ۱۳۔ یہان اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب عدم حوصلہ ادراک حقیقت الامری کے جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو راسخون فی العلم ہین مستثنے ہوگئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جسمین اکثر الناس مبتلا ہین وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے باعث سے حمل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہہ حمل بے محل ہوتا ہے جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آجاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ یہان حق سبحانہ تعالی و تقدس نے ایسی تاویل باطل سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاری نے لفظ روح سے عیسی علی نبینا و علیہ السلام

کے حق مین مراد لینے مین کی ہے اسیوجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کمال حزم واحتیاط کو کام مین لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کہولا اور نہ دوسرون کو کہولنے دیا بلکہ اوس کے بند رکہنے مین نہایت اہتمام وتشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے کہ آیات فوق واستوا یا دوسرے کسی متشابہ کی تاویل مین کوئی حدیث وارد نہین ہوئی ہے اور نہ صحابہ وغیرہم نے کی ہے کیونکہ اولاً اوسکی اونکو حاجت ہی نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ اطمینان قلب کا تہا اور اوس کے مطلب کو وہ سمجہ بہی چکے تھے ثانیاً اوس زمانہ مین اصحاب زیغ کا خروج بہی نہ تھا۔ بعد ازین رفتہ رفتہ فرقہ ہاے ضالہ مثل مجسمیہ ومشبہہ وکرامیہ ومعتزلہ وجہمیہ وغیرہم کا خروج ہوتا گیا یعنے مجسمیہ نے الفاظ متشابہات مثل ید ووجہ وغیرہ کی معانی مجازی کا حمل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اسیطرح مشبہہ نے تشبیہ کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتہہ بجہت فوق مطلق کو مقید کر دیا اور معتزلہ وجہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے بتاویل بعید انکار کیا حقیقت کو مجاز پر حمل کر کے ذات مطلق کو ہر ہر مکان مین ثابت کیا اور کرامیہ نے سرے سے اسکا انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر ٹہرا دیا اور جہت فوق ہی مین مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت مین احادیث وآیات متشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علماے متکلمین رحمہم اللہ علیہم نے ناچار اون کی تردید کے لئے ایسے الفاظ متشابہات کی تاویل کی کہ جس سے اطلاقیت حق وتنزیہ مطلق مین کوئی نقصان نہ آنے پاوے اور اوس تاویل کو آیات محکمات کے ساتہہ بہی مطابق کیا بلکہ متشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور نا یکدیگر تطبیق دی ہے
چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے بنسبت حدیث جاریہ کی اشارۃً دلالت
کرتی ہے کہ اَشَارَتْ اِلَی السَّمَاءِ یعنے یہہ تشبیہ جہت سماء کی مخالف کتاب
الہی نہین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِی السَّمَاءِ ۲۹ ع ۲
اگرچہ ظاہر آن ہر دو یعنے حدیث جاریہ و آیہ کریمہ مین تو مطابقت پائی جاتی ہے
مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھہ تعارض واقع ہوتا
ہے کیونکہ عرش فوق سماء ہے لہذا اگر علی العرش کو اوس کے ظاہر پر کہا جاوے
تو فی السماء کی تاویل کرنی پڑیگی اور اگر فی السماء کو اوس کے ظاہر پر حمل کرین تو
فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم کیا جاوے تو حدیث لو انکم
دَلَّیْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی لَھَبَطَ عَلَی اللہِ مین تاویل ناگزیر ٹھہری یا
اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑیگا یا اس کے بالعکس غرض
جس پہلو کو اختیار کرو ساتھہ ہی تاویل بھی لگ رہیگی - الحق بجز تاویل کے
اصحاب عقل کی جو بنا تشبیہ ہین تشفی نہین ہوتی لہذا بنظر رفع اوہام باطلہ
اس قبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و مخالف
نقل نہو - مثلاً آیت استواء مین صرف یہہ کہدینا کافی نہوگا کہ **علی العرش**
اللہ تعالی **بالذات** ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہر چکے ہین جبکہ وہ عرش پر
ٹھہر چکا تو اوسکی ذات سے کرسی و سماء و ارض و ما بینہما بالکل خالی رہے لہذا عرش
کے سوا جہان کہین اللہ تعالی کے **بالذات** ہونیکا مذکور قرآن و حدیث
مین وارد ہے وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت مین بلحاظ معنی لغوی
کے اسم اللہ سے ذات ہی مراد لینا اور دوسری آیت مین لفظ اللہ مین جو محکم فی المعنی ہے
تاویل کرکے صفت علم کی مراد لینا نہ عقلاً قابل تسلیم ہے اور نہ قانوناً جائز ہے اور نہ نقلاً اور اولاً
عقلاً بدین وجہ صحیح نہین ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام
پر اوسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق بسبب
قید جہت کے مقید ہوجاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا
باطل ہے۔ ثالثاً عرش مخلوق وحادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق وقدیم نہین
ہوسکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غنا کے ہے
اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ ع ۱۔ اگر حاجت نہین ہے تو فعل عبث منافی
الوہیت ہے۔ رابعاً اگر حق سبحانہ تعالی وتقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور صفتہ
فی السماء وعلی الارض ہے تو ذات وصفات حق جل وعلیٰ مین انفکاک جائز
ہوگا یا نہ ہوگا درصورت اول مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق مین
جہل متصور ہوگا یہہ تو محال ہے درصورت ثانی یہہ تاویل اور پھر اوسپر جزم
ہردو باطل ہین کیونکہ جہان صفت علم آلہی کی پائی جاوے گی وہین وجود ذات
باری کا بھی ضرور ہی ہوگا کیونکہ علم وذات مین آنا وزماناً عقلاً ونقلاً ہرگز انفکاک
متصور نہین ہوسکتا۔

قانوناً یہہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت
مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات
سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے۔ ثالثاً آیات واحادیث معیت ذاتی کو آیات

واحادیث صفتی پر حمل کرنا خلاف قاعدہ ہے کیونکہ صفات توابع ذات ہین لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہین ۔

نقلاً یہہ تاویل بدین نظر صحیح نہین کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھہ اللہ سبحانہ تعالے وتقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہین ہے بلکہ استوار ایک صفت ہے پس مطلق استوار کو محض ذات کے ساتھہ مقید کرنا خلاف منشار شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات واحادیث وارد ہو چکے ہین پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ واحادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہین (جسکی توضیح آیندہ برمحل ہوگی) کیونکہ شرع مبنی ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہہ کسی جہت خاص کی سراسر کیف ہے جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات واحادیث سے تعمیم وتخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تعمیم ہے لہذا شارع نے جہان کسی قید کے ساتھہ تخصیص کی ہے وہان تعمیم کی گنجایش بھی رکھہ چھوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ مین صرف آپنے جہت سمار کو تسلیم فرمایا (یہہ امر بھی نافہمون اور کم عقلون کے مقابلہ مین واقع ہوا) مگر اوس کے ساتھہ ہی دوسرے جہات کی نفی نہین کی (یہہ خوب یاد رہے کہ آپکا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھہ یا اسکے سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب مین ہرگز وارد نہین ہوا ہے) کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جسمی سے ہے ۔ اگرچہ بظاہر سمار کے اشارہ سے جہت علو کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہہ بھی خلاف حقیقت تھی کیونکہ

بحکم وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۔ اع ہم اکے ہر جہت مین
وہ موجود ہے اور کوئی جہت اوس سے خالی نہین تو پہر جہت فوق عرش وسما
کا کب اوس سے خالی رہسکتا ہے اَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللّٰهَ بَاطِلٌ ۔ (علیٰ تنفو
چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبیل کی ہے کہ عقول عامہ اوس کے ادراک مین قاصر
ہین کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ نہ دی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الہی
کا انکار کرجاتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور مین جنکی عقل سلیم نہین ہوتی بےجہت
کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شارع نے بمصداق اَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ
عَلٰى قَدْرِ عُقُوْلِهِمْ (الدیلمی عن ابن عباس) کے جہت اشرف سے سماء (علو)
کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہین اس اشارہ جہت
علو سے ذات مطلق کو فی السماء یا علی العرش ہی مقید و محدود نفرماوین گے
بلکہ حقیقت بےجہتی ولامکانی کو سمجہ جاوین گے کہ وہ ہر جہت مین ہی (جسمین جہت
فوق بھی) داخل ہے لہذا وہ بےجہت ہے کیونکہ جہت مین تخصیص ہے اور
بےجہتی مین تعمیم ۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اوسکو نہین تو وہ لامکانی ہے
جسکا رتبہ جمیع امکنہ سے عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فسبحان اللّٰه
عَمَّا يَصِفُوْنَ ۔

بیان بالا ایک مختصر تمہیدی جواب تہا نفی جہت و قید مطلق وثبوت تنزیہ حق کے
نسبت لیکن اب ہم یہان اون آیات واحادیث واقوال کو نقل کرتے ہین
جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق واستواء وغیرہ صفات متشابہ کے باب مین
پیش کیا ہے ۔ اور پہر اون آیات واحادیث واقوال سے جو کچہ کہ انہون نے

ثبوت جہت فوق وتحیز ومکان وقید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے اوسکو بجنسہ نقل کرینگے اور اوس کے ساتھہ ہی انہین استدلالات سے حق جل وعلا کی **تنزیہ فی التشبیہ** کو ثابت کرکے دیکھا دینگے انشاءاللہ المستعان وعلیہ التکلان۔ واضح باد کہ **قال** سے مراد متن عبارتِ سوالِ سایل ہے اور **اقول** سے مراد اوسکا جواب ہے۔

قال۔ فصل اول بیان مین اون آیتون کے جن سے استواء خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

اقول۔ اللہ سبحانہ تعالی وتقدس کا استواء علی العرش تو ثابت ہے بلکہ اوسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہہ منصوص ہے ہان گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے لینے مین ہے یعنے ہم کہتے ہین کہ صرف اوسپر ایمان لاوین اور اوسکی معنی نکرین اگرکسی مجبوری سے کہین تو بقید جہت وتحیز نسکے بیٹھنے یا ٹہرنیکے ایسے معنی نلین جو سراسر کیف ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف مین ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ تمہارا رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان وزمین چہہ دن مین پہر بیٹھا تخت پر اور آیت دوم سورہ یونس مین ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ تمہارا رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان وزمین چہہ دن مین پہر قایم ہوا عرش پر موضح القرآن مین ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹہرا سب کام کی تدبیر وہان سی ہوا انتہی۔

اقول - یہان یہہ امر تشنہ رہا جاتا ہے کہ پہلی آیت مین **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پہر بیٹہا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت مین جو پچہلی آیت کے ہم سیاق ہی اوسی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پہر قایم ہوا عرش پر) کیا گیا ہے - اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹہنے کے قایم مقام سمجہا ہے تو غلط ہے ورنہ ایک ہی قسم کے دو آیتون مین ایک ہی لفظ استوی کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہہ عجیب قسم کا تحکم و خودرائی ہے -

(۲) **ایام ستہ** کا ترجمہ چہہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہین مگر معلوم نہین یہہ دن کتنے گہنٹون کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام متعارفہ کا وجود ہی پایا نہین جا سکتا پس اس صورت مین یہان ایام ستہ سے وہ دن تو مراد نہین ہو سکتے جو دور شمسی سے حاصل ہوتے ہین درحالیکہ جن ایام مین خلق ارض و سماء کے بعد استواء علی العرش حاصل ہوا ہے اوسکے معنی ابہی تک معلوم نہوے تہے تو پہر خالق عرش و سماء کے استواء کے معنی کے بیان کرنے مین ہرگز یہہ عبارت جایز نہین -

(۳) یہان یہہ امر بہی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استواء عرش پر بعد خلق سماوات و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استواء کی بعد خلق ارض و سماوات کے + اگرچہ عرش موجود تہا مگر غیر مستوی یعنے عرش

+ حاصل ہوئی [illegible]

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفعل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات
یعنے ارض وسماوات وما بینہما نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطۂ عرش کے
کس پر ہوتا ہ لہذا بعد خلق ارض وسماوات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم
ٹھہرا یعنے تدبیر کام کی استواءِ رب کے ساتھہ ہی متعلق بعرش ہوگئی - کیونکہ عرش
ہی محل تدبیر رب ہے پس اس آیت سے یہہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر
سب کاروبار عالم کی صفت ربوبیت کے متقضی ہے جو ایک خاص نسبت ہے
جو عرش کے ساتھہ وابستہ ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ؕ

قال آیت سوم سورہ طٰہٰ مین ہے تَنْزِیْلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْاَرْضَ وَالسَّمٰوٰتِ الْعُلٰی ؕ اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اتارا ہے اوس شخص کا جس نے بنائی
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے
جس طرح استواء ثابت ہوا اسیطرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ آتارنا
اوپر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے -

اقول - آیت بالا سے بغیر کسی شک وشبہہ کے رحمن کا استواء علی العرش
تو ثابت ہی ہے مگر بموجب قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوپر بجہت
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہین ہوسکتا جبکہ عرش پر اوسکا بیٹھنا یا ٹھہرنا
ہی ثابت نہو سکا جو بناے ثبوت جہت تھا) تو پھر جہت فوق کے ثابت
ہونیکا دعوی اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہوسکیگا - اور تنزیلاً یعنے
قرآن اتارا ہوا خالق ارض وسماوات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالی د تقدس
کا بجہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ بالفرض فوق عرش سے

نزول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالی کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو بادل
سے پانی اور آسمان سے عذاب کے نزول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالی کا
اوسی مقام مین ہونا لازم آویگا جہان سے کہ نزول واقع ہوا ہے حالانکہ یہہ
ایک بے معنی خیال ہے (نزول مین اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف
حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کرینگے) بلکہ اَلرَّحْمٰنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کے ساتھ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ
وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى ۱۶ ع ۱ مین حق سبحانہ تعالی و تقدس کے
طرف جو ان تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اوس سے تو اوس ذات
مطلق کے ساتھہ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ
اسْتَوٰى کے مقابلہ مین وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ بھی وارد ہے
اور تحت الثری کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہہ اشارہ
فرمایا ہے (والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی
لهبط علی اللہ) (الترمذی) یہان یہہ امر بھی نہایت غور کے قابل ہے کہ حقتعالی نے
الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کے ساتھہ ہی آسمانون اور زمین اور مابینہما
وما تحت الثری کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اوسی کے
تحت مین موسی علی نبینا وعلیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرمادیا ہے کہ وَهَلْ
اَتٰىكَ حَدِيْثُ مُوْسٰى اِذْ رَاٰ نَارًا فَقَالَ لِاَهْلِهِ امْكُثُوْٓا اِنِّيْٓ اٰنَسْتُ
نَارًا لَّعَلِّيْٓ اٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ اَوْ اَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ
يٰمُوْسٰى اِنِّيْٓ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

وَاَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحٰى اِنَّنِيْ اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِيْ اٰ ع ۱
تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت عرش وارض کے ساتھہ ثابت ہو
پس استوی علی العرش کے ساتھہ موسی علی نبینا وعلیہ السلام کے معراج
علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونیکی وجہ سے حق سبحانہ تعالی کے علی العرش ہونے کا
قایم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو اونکی ترتیب اصلی کے ساتھہ ملاکر غور
کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ بلحاظ اوسکی احاطت ذاتی
کے عرش وفرش کے ساتھہ متساوی ہے البتہ رحمٰن کو صفت استواء کے ساتھ
جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اوس کے غیر کے
ساتھہ جو ارض وسماء وما بینہما وغیرہم ہین نہین پائی جاتی -
یہان یہہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت مین استواء
رب کا ذکر باعتبار تدبیر کامون کے کیا گیا تہا - کیونکہ انتظام وتدبیر ومملکت عالم
کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت مین نزول قرآن کے ساتھ
صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہان استواء
عرش کے ساتھہ اسم رحمٰن کی تخصیص مین بھی ایسے دقیق مناسبتین ہین کہ
اَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ہم نے اسکا کچھہ ذکر کتاب تنزلات کے تنزل سادس
مین کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اوران بھیدون کے سمجھنے کا لایق ہو تو
وہان دیکھے اور سمجھے -
اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کی تفسیر مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے موضح القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدا بے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا یعنے سب سے بلند ہے اوسکا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب رہنے کے جو وہ کسی مکان مین نہین اور کوئی مکان اوس سے خالی نہین جیسا کہ ایک عالم نے کہا ہے کہ عرش کا مقدور نہین جو خدا تعالی کو اوٹھا سکے بلکہ خدا تعالی نے اوسے اپنی قدرت سے سب چیزون سے بلند اوٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) یہان مولانا صاحب نے تو **استوی علی العرش** کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھہ بھی نہ لئے اور نیز علی العرش اوس ذات مطلق کا علو نہ صرف رتبی ہونیکے ذکر پر اکتفا کیا بلکہ فوقیت مکانی کی صاف نفی کی اور پھر اوسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ مین کیا ہے فالحمد للہ۔

قال - آیت چہارم سورۂ حدید مین ہے هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْاَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيْهَا وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چھہ دن مین اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو پیٹھتا ہے زمین مین اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اوسمین اور وہ تمہارے ساتھہ ہے جہان کہین تم ہو اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔

اقول افسوس تو یہہ ہے کہ مولانا شاہ عبد القادر صاحب جو فریق ثانی کے مانے ہوے شخص ہین وہ تو موضح القرآن مین زیر تفسیر آیہ مذکور **ثم استوی علی العرش** کی معنی (پھر قصد کیا عرش کا) بیان کرین اور یہہ لوگ اپنے پیشوا کے خلاف استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالین اگر اس سے یہہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاوین جس سے اوس ذات مطلق کا قید وحصر عرش پر ثابت ہوجاوے تو افسوس صد ہزار افسوس کہ اس آیت مین دوسرے ایسے صاف وصریح جملے اور الفاظ موجود ہین جو ان کے اس فرضی حصر وقید کو توڑکر اوس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہین اگر کوئی سمجھنے والا ہے توسمجھے اور اس آیت کو اوپر سے پڑہے حق سبحانہ تعالی وتقدس یون فرماتا ہے کہ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۷ ع ۱۷ اس سے پہلے یہان ذات مطلق کا اول وآخر وباطن وظاہر ہونا بیان فرمایا (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے نہ کوئی صفت) جس سے جمیع مراتب عالم پر احاطت ذاتی متحقق ہوگئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و شہادت یا ملک وملک کی ان چارون اعتبارات ذات حق واحاطت مطلق سے خارج نہین رہسکتی (کیونکہ چارون جملے حصریہ واقع ہین) اور بعد ذکر اس احاطت ومعیت کے ساتھہ ہی احاطت ومعیت علمی کا بھی ذکر فرمادیا تاکہ معیت ذاتی مع العلم متحقق ہو اور فیما بین ذات وصفت کے مغایرت وانفکاک متصور نہو پس یہہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت ومعیت ذاتی کے رفع نہین ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھہ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمادیا تاکہ قول ثانی بہ قول اول کے منافی نہو بلکہ یہ احاطت علمی منشار ثبوت احاطت

ذاتی ہوا اور یہہ دونون قول باہم ایک دوسرکے مثبت ہوے ۔ اور پہر اِن اجمال
کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمانون اور زمین کو ایام ستّہ
مین پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر ۔ جانتا ہے وہ جو کچہہ کہ زمین مین داخل
ہوتا ہے اور جو کچہہ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچہہ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے
اور جو کچہہ کہ اوپر چڑہتا ہے ۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری ہے
(اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحانہ
تعالی نے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہر اوس قول اول
وہو الاول والآخر کی تصدیق کے نسبت جسکے ضمن مین قول ثانی احاطت
علمی کا تحقق بہی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ فرمایا یعنے وہ اللہ
تمہارے ساتہہ ہے (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہان کہین کہ تم ہون
خواہ زمین کے اندر ہون یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر
یعنے دنیا و آخرت مین بہرحال تمہارے ساتہہ ہے لہذا اینما عموم مکان کیلئے
لایا گیا اور کنتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتہہ عموم
زمان بہی ثابت ہوا اور پہر اسی معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ
بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ یعنے جو کچہہ تم کرتے ہو وہ دیکہتا ہے ۔ کیونکہ یہہ رویت افعال
کی جسکا تعلق ذات کے ساتہہ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہہ علم شہودی
بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہین ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا يَسْتَخْفُونَ
مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ۵ ع ۱۳ یعنے اللہ جلشانہ سے کوئی بات چہپا نہین سکتے
کیونکہ وہ اللہ اون کے ساتہہ ہے گویا اس آیت مین ہدایت کی ہے کہ لوگ

کی چھپی باتون کے جاننے سے اللہ تعالی کی معیت ذاتی پر دلیل لو چنانچہ اس کی تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِہٖ نَفْسُہٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ۲۶ ع ۱۶ یعنے ہم جانتے ہین جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہین اوسکی رگ جان سے یہان دو جملون کے درمیان واو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ کی تفسیر دوسرے جملہ مین معیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم معیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا معیت ذاتی کے ساتھہ جو علم کہ حاصل ہوگا وہ تعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ اَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ ۳ ع ۱۱ پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اوسکو ان تمام وساوس و مکتسبات نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکر محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

اے حضرت آپکو مژدہ ہو کہ جو آپنے علی العرش استوی کی معنی ذات سے حق سبحانہ تعالی کے عرش پر قایم ہونیکے لینے کے نسبت کوشش فراوان فرمائی تھی سو اب یہان بلا تاویل سکے آیہ کریمہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ مین صریح لفظ قایم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جسکا ترجمہ بھی مولوی رفیع الدین صاحب نے یہہ کیا ہے کہ (کھڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے) تو یہہ امر اور بھی صاف ہوگیا کہ استوا اور قایم ان دونون کی معنی کھڑے ہونیکے ہین جبکہ استوا کی معنی قایم کے لئے گئے ہین تو پھر قایم کے معنی بھی استوا کے ہوے تو اس صورت مین آپ ہی کے قول کے موافق اس آیت کی یہہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالی کے اثبات کی کوشش رائگان گئی فالحمد للہ ؎ روستائے زدست باران حبت رفت ودریائے نادوان بہ نشست

پس جنہون نے استوار کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائیداً مولانا شاہ عبد القادر صاحب کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اونکو یاد رہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر موضح القرآن مین وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ کا ترجمہ ازروے ظاہری معنی کے یہہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالی تمہارے ساتھہ ہے جہان تم ہو) جس کا صاف مفہوم متبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجہہ سکتا ہے۔

قال۔ یہہ سب سات آیتین ہین جن سے استواء خدا کا عرش پر بصراحت ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتون سے چار آیتین استواء علی العرش کے تو اوپر لکھدے گئے ہین باقی کے تین آیتین یہہ ہین (۵) سورہ رعد مین ہے کہ اَللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ (۶) سورہ فرقان مین ہے اَلَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ (۷) سورہ سجدہ مین ہے اَللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ان ساتون آیتون مین اللہ رب رحمان کا استوی علی العرش بغیر کسی شک وشبہہ کے ثابت ومتحقق ہے آمنّا وصدّقنا مگر یہہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استواء سے حق سبحانہ تعالی کا

عرش پر بیٹھا و ٹھہرنا یا قایم ہونا کیسے ثابت ہو جاویگا؟

قال - اور ترجمہ انکا شاہ عبد القادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہہ یون کیا پھر بیٹھا عرش پر اور چار جگہہ یون پھر قایم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی رح نے یون کیا پھر قرار پکڑا اوپر عرش کے

اقول - خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپکے خوش قسمتی سے اسوقت میرے روبرو دہری ہوئی ہے آیت سورۂ اول اعراف مین **ثم استوی علی العرش** کی یہہ تفسیر کی ہے کہ (پھر غالب ہوا اوپر پیدا کرنے عرش کے یا سیدہا ہوا اوپر عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دویم سورۂ یونس مین ہے غالب ہوا حکم اوسکا اوپر عرش کے کہ مخلوق اعظم ہے) آیۃ سیوم سورۂ رعد مین ہے (پھر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورۂ طہ مین الرحمن علی العرش استوی کی یہہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا) آیت پنجم سورۂ فرقان مین ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اوپر عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے -) اور آیت ششم سورۂ سجدہ مین ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اوپر عرش کے) اور آیت ہفتم سورۂ حدید مین ہے کہ (پھر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات کے ترجمہ مین مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر قایم ہونیکی معنی ایک مقام پر بھی نہین لئے ہین باوجود اس کے اونکے طرف اسکی نسبت کرنا صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان

ساتون مقام مین عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہین تخت سے اوسکی تعبیر نہین کی
البتہ استواء کے کئے معنی فرمائے ہین لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنون
سے جنمین کم وکیف ہو بہت بچایا ہے یعنے کہین تو فرمایا کہ غالب ہوا اوپر پیدا
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اوسکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔
اور کہین کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔
غرض آپنے ان مختلف مقامات مین مختلف معنون کے لینے مین حتی الوسع
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالی وتقدس کے طرف نہین کی ہے
جس سے عوام الناس کو جسم ولوازم جسمی کا شبہہ پیدا ہو سکے۔
اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پکڑا
اوپر عرش کے۔ ہمپر کوئی حجت شرعی نہین ہو سکتی درانحالیکہ خود اونکے
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی مین
اون تمام معنون کی نفی حق سبحانہ تعالی وتقدس سے کی ہے جنمین تحیز وسکان
وجہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہین جسکا ذکر آئندہ مفصلاً آوے گا
اور نیز اونکے بڑے بہائی مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے تحفہ مین
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالی را امکان نیست وا ورا جہتے از تحت و فوق متصور
نیست ہمین است مذہب اہل سنت اور اونکے دوسرے بہائی مولانا
عبد القادر صاحب نے موضح القرآن مین سورہ اعراف کی آیت استوار
کی تحت مین فرمایا ہے کہ یہود دی کہتے ہین کہ سیدہا لیٹ گیا ماندگی سے
اوپر عرش کے یہہ مسئلہ متشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہیئے اور کہوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت مین صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہہ
ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہوسکتا ہے بلکہ بانکہ دیگر مفسرین ومترجمین
کا ایک لفظ استوار کی معنی مین اسقدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے
حجت ہے کہ یہہ لفظ استوار کا متشابہ فی المعنی ہے -

پس اس لفظ متشابہ فی المعنی کی جن لوگون نے ایسی معنی لئے ہین وہ ایک
قیاسی تاویل ہے جو لایق اعتماد و قابل اعتقاد نہین - چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ
نے کتاب الیواقیت والجواہر مین فرمایا ہے کہ نفوس آدمیون کے خواہش
کرتے ہین شبہات مین خوض کرنے کی اور مختلف ہی راے سلف وخلف
کی آیات استوار مین اور ذکر کیا تفسیرون مین جملہ رطب و یابس کو اور گمراہ
ہوگئے مشبہہ لوگ یہان تک کہ کہا اللہ تعالی کے لئے جسم ہے پس ائمہ
پیش آئے اون کے ساتھہ تکفیر و تضلیل وقتل و غارت والقاب بدسی الخ

قال - شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یون کہا باز مستقر شد
بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے -

اقول - مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید مین یون
لکہا ہے کہ دہنی داند حقیقت این تفوق واستوار را اگر خود ش ریختہ کاران
در علم انکسانیکہ داد آن را خدا تعالی از نزد خود علمی) گویا آپنے یہان معنی
فوق واستوار حق سبحانہ کے بارہ مین اپنے قول پر آیہ کریمہ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ
إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہہ
ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق واستوار کے متشابہ

وموؤل ہین محکم فی المعنی نہین جیساکہ اونکے فرزندارجمند شاہ عبدالقادر صاحب
نے بھی اوسکو متشابہ کہاہے پس اس صورت مین بالفرض اگرکسی مقام پر
شاہ صاحب نے **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش
کیاہی توبہہ ایک تاویلی معنی ہوے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل مین بھی شاہ صاحب
کی مراد استقر سے بیٹھنے وکہڑے ہونے کی توضرور نہوگی کیونکہ استوار کے
معنیٔ ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ ثم کا لفظ اس بات کو ثابت کریگا
کہ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالی کس چیز پر بیٹھا تہا اور
کاہی پر کہڑا تہا کیونکہ ایسے استقرار مین تو تحیز ومکان لازم ہے حالانکہ
شاہ صاحب ممدوح ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہین چنانچہ
قول الجمیل کے فصل سیوم کا یہہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان وزوال کے
سب عیبون مجسم ہونے اور تحیز یعنے احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت
مین ہونے اور الوان واشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوا علی العرش
اور ضحک ویدین کا اثبات سو اسکا ایمان ہم رکہتے ہین مجمل بلا تفصیل پہر
اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہین اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہین
کہ اس کے استوار وغیرہ مین ہمارا سا اتصاف بالتحیز وغیرہ نہین بلکہ خدا کی
مثل کوئی چیز نہین اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہین ہم کہ استوار
علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالی کے واسطے جیساکہ اپنی کتاب مین
اوسکو ثابت کیاہے انتہی۔ پس اس صورت مین اگر استوی کی تعبیر استقر
سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہوا یا تمام

وکامل ہوا کنے ہوگی جیساکہ کہتے ہین کہ قرار پکڑا ملک حکومت پر فلانیکے یا قرار پکڑا فلان امر قاضی کے راے پر۔ یعنے ثابت ہوا جسمین وہ کم وکیف نہین ہے جوکہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹہیرنے کے مفہوم مین پایا جاتا ہی واللہ اعلم اور کہا ہے ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر مدارک مین زیر آیہ ثم استوی علے العرش کے کہ تفسیر العرش بالسریر والاستواء بالاستقرار کما یقول المشبہۃ باطل الخ یعنے عرش کی تفسیر تخت سے اور استوار کی تفسیر استقرار سے جیساکہ مشبہہ کرتے ہین باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہون یہان مذکور نہین۔ اگر اس اجمالی حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام مین ابن عباس کی مشہور ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہوسکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتقان مین کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ محدثین کے طریق پر یہہ مستند نہین ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک یہہ قابل سند نہین ہے بلکہ بعضون نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ حدیث صحیح ابن عباس سے جو بات ثابت ہوچکی ہے اوس کے خلاف اس تفسیر مین ہے واللہ اعلم بالصواب۔

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن مروان عن الکلبی عن ابی صالح مروی ہے تو اوسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جا بھی ابن عباس سے روایت آئی ہے مگر یہہ ابو صالح و کلبی و محمد بن المروان یہہ سب متروک ہین اہل حدیث کے نزدیک۔ اور نہین حجت پکڑتے اونکے روایتون سے بسبب اس کے کہ بہت منکر ہین روایتین انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے اون کی روایتون ہین اور کہاہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتون مین کلام کرنیکے بعد کس طرح جایز ہو سکتے ہین مثل ان باتون کے ابن عباس سے اور نہین روایت کرتا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہے حدوث کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کردے اوسکو درحالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہیٰ۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو کچھہ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور کلبی ضعیف ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہہ آیات لفظاً محکم ہین اور کیفیۃً متشابہ اور ترجمہ کرنا اونکا لغۃً درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت سے بدعت ہے۔

اقول بیشک ان جملہ آیات مین استوار کا لفظ **محکم** ہے لہذا حق سبحانہ تعالےٰ کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور یہہ بھی درست ہے کہ کیفیت اوسکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ اوس کے معنی کا

متشابہ ہونا ہی کیونکہ یہان جسقدر لغوی معنی استواء کے مثلاً بیٹھنے۔ یا قرار پکڑنے یا ٹھہرنے یا کھڑے رہنے وقایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہین وہ سب کے سب باکیف ہین اگران معنون سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کردین تو اصل معنی بھی زایل ہوجاوینگے۔ (جسکی تصریح گذرچکی) پس اس صورت مین استواء کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استواء کی تفسیر یا تاویل کسی معنی لغوی کے ساتھہ ماثور نہین ہے چنانچہ مالابدمنہ مین ہے کہ معنی احاطہ و قرب و معیت ندانیم کہ چیست وہمچنین استوائے او سبحانہ بر عرش اور پہر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس اس سے ثابت ہوا کہ استواء کی معنی متشابہ ہین لہذا معنی ظاہری پر اوسکے ایمان لانا واجب نہین ہے بلکہ احتراز اوس سے واجب ہی کیونکہ تا غیر حق راحق ندانستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاءاللہ تعالی اگرچہ کچھہ شک نہین کہ لفظ استواء کا لغت عرب ہی کے معنون مین بولا گیا ہے مگر جب کہ اوسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہین ہین تو پہر فرمایئے کہ اسکا ترجمہ کس کسے معنی کے ساتھ کیا جاوے اور کیا مراد لیجاوے اگر اون سے کسی ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اوسپر کیا دلیل ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھہ جو لوازم جسمی ہون ترجمہ کرکے اوسپر ایمان لانیکو واجب کہنا خود ناواجب ہے۔

قال۔ مالابدمنہ مین فرمایا انکار کرنا نصوص کا کفر اور تاویل اونکی جہل سے کب ہی

اقول۔ بہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی کا استوی علی العرش تو

منصوص ہے لہذا اسکا منکر کافر ہے مگر اوسکی معنی و کیفیت منصوص نہین ہے
باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہر نیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہہ جہل
مرکب ہے۔

مالابدمنہ مین حلبۂ مذکور کے اوپر کی کچھہ عبارت کو پڑھکر دیکھیئے کہ قاضی ثناءاللہ
پانی پتی کیا تحریر فرماتے ہین۔ پس ایمان آریم کہ حقتعالی محیط اشیاء است
و قریب معنیٔ احاطہ و قرب و معیت نذانیم کہ چیست وہمچنین استوار او سبحانہ
برعرش و گنجایش او در قلب مومن و نزول او آخرشب بآسمان پائین
کہ در احادیث و نصوص وارد اند وہمچنین ید و وجہ کہ نصوص بر آن ناطق اند
ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نباید
آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق را حق ندانستہ باشی در
صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشر بلکہ نصیب ملائکہ ہم نیست
انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

قال۔ جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسیطرح یہہ بات بھی
ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھہ بندون کے علمی ہے نہ ذاتی اسلیئے
کہ ذکر عموم علم کا کیا پہر معیت کا پہر بصارت کا۔

اقول۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالابدمنہ مین تحریر فرمایا ہے کہ
او تعالی محیط اشیاء باحاطۂ ذاتی و قرب و معیت با اشیا ء دارد نہ آن
احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب قدس او نیست
انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالی کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی متشابہ ہین یعنے معیت ذاتی مجہول الکیف ہے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جابجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جا سکتے ہین بشرطیکہ چشم حق بین ہو۔

آیت چہارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھیے کہ ہوالاول سے بصیر تک اول ذکر احاطت ذاتی کا **تفصیلاً** ہوا ہے اور پھر احاطت علمی کا **اجمالاً** اور پھر اوس اجمال کی تفصیل فرما کر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنے اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پھر احاطت علمی کی شان بتلا کر پھر معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالی اوس کے اعمال جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہی بالفرض یہان معیت علمی مراد ہوتی تو بجاے بصیر کے علیم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ ۲۷ ع ۱۶

اگرچہ یہان ضمیر نحن کا مشار الیہ ذات ہے تاہم ولکن حرف استدراک کے لانے سے قربت صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہین جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و محسوس ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالی نے لاتعلمون یا لاتعقلون نہین کہا بلکہ **ولٰکن لاتبصرون** فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہین ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہین

خیر اس سے تو اسقدر ضرور ہی ثابت ہو جاویگا کہ حق سبحانہ تعالی کی معیت علمی بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالے

قال - اور جس آیت مین قید علم کا ساتھ معیت کے نہین آئے وہ بقاعدہ اصول
فقہہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہہ سے سارے روئے زمین کے مفسرون
نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کو علمی کہا ہے اور یہہ تفسیر ہے تاویل
نہین اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول - تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ ۱ ع ۲
مین احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہہ وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ
بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا ۲۸ ع ۱۸ مین بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول
فقہ پہلی آیت کو جسمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا
چاہیئے جسمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھہ مقید ہوگئی ہے یعنی پہلی آیت
وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ مین بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہیئے جیسا کہ
حدیث صحیح وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِیَدِہٖ لَوْ اَنَّکُمْ دَلَّیْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَی الْاَرْضِ
السُّفْلٰی لَہَبَطَ عَلَی اللّٰہِ مین حافظ ترمذی نے علی اللہ کی تعبیر علی علم اللہ سے
کی ہے جس کی نسبت میری یہہ گذارش ہے کہ اللہ علم ذات ہے لہذا ذات
سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر
اس سے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوصہ مین تاویل کرنا خود
خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والون نے آیت
اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ کو اپنی معنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی نبیاد
کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائین
پس اس صورت مین لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استوا سے زیادہ تر صریح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہین بخلاف اُسکے اسم اللہ
کا مسمی لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری
کوئی شے نہین ہے یعنی اوسکی ایک ہی معنی ہے اور اوسکا موضوع لہ ذات
واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص
صفت بلکہ یہہ امر بدیہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھہ ہی ہر خاص و عام
و عالم و جاہل کے تصور مین ذات الٰہی ہی متصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت
علم یا قدرت کی۔
پس جبکہ لفظ اللہ کا **محکم فی المعنی** ہے تو کسطرح وہ مؤول نہین ہو سکتا
اور نہ کسی نے آجتک اوسکو مؤول کہا ہے بالفرض اگر لھبط علی اللہ یا
مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کبھی قسم نکھاتے
اور آیۂ کریمہ ہو الاول والآخر الخ کو (جسمین ضمیر **ھو** کا مرجع ذات ہے)
استشہاد نفرماتے باوجود اس کے پھر کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی
کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھہ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معترض
کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھہ دار اس تعبیر کو کبھی باطل نہین خیال کریگا
کیونکہ ہر ذی عقل جسمین تھوڑا سا بھی مادۂ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے
کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آناً و زماناً بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہین
ہو سکتی پس اس صورت مین عوام جو سر معیت ذاتی کو نہین سمجھہ سکتے یا اور
کسی مصلحت کے نظر کرتے معیت علمی کے ساتھہ تعبیر کرنا خلاف واقع نہوگا
کیونکہ صفت بغیر ذات کے متصور ہی نہین ہو سکتی پس بلحاظ تفاوت فہوم

عوام کے معیت ذاتی کی تعبیر معیت علمی سے کرنا دلیل فقاہت ہے کیونکہ صفت علم کے ساتھہ اس معیت کو تعبیر کرنے مین بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہان بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن مین معیت ذاتی ہی متحقق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات آلہی ہے لہذا علم کے ساتھہ ذات بھی ضرور ہی پائی جاویگی لہذا یہان اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید مین اصول فقہ کو دخل نہین اور نہ کسی مجتہد نے الٰہیات کے لئے اصول ٹھرایا ہے۔ بلکہ یہہ فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ حنفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالف ہے۔ یعنے وے بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہین۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیۂ کریمہ وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ مین بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاویگی اور اَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا مین احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہان عام احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہان خاص بصفت علم کے ہوا ہے پس اس اصول حنفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہوگیا اور مطلق کا حمل مقید پر ناجایز ٹھرا تو وہ دلیل بھی باطل ہوگئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کرلین تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہوگا مثلاً وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ مین احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہی اور دوسری آیت کریمہ وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا مین وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید مین بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید
زاید ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھہ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہوگئی کیونکہ
صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا
ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
اور دوسرے مقام پر اوسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنے بقید علم
بیان کرنا سی اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے
ضمن مین سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی متحقق ہو جاوے بہر حال
کہین معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہین کسی ایک صفت علم یا
قدرت کے ساتھہ مقید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے
لہذا ہمکو چاہیئے کہ جہان مطلق ہے وہان مطلق رکھین اور مقید کو مقید کرین
کیونکہ اللہ جل شانہ اور اوس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے
جہان کہین کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہی
اور جہان جس صفت کے ساتھہ اوسکو مقید کرنا چاہا کیا ہے پس ہر دو کی
تصدیق ہمپر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ
فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۳ ع ۱۳ یہہ جو دعوی کیا گیا ہے کہ روئے
زمین کے مفسرون نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لیے
اسوقت سوائے ایک دو تفسیرون کے اور دوسرے کتب معتبر موجود نہین ہین
تاہم چند اقوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہان پیش کئے جاتے ہین
و باللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے موضح القران مین وھو

معکم اینما کنتم کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے
جہان تم ہو- ایضاً اذ یقول لصاحبہ لا تحزن ان اللہ معنا ۱۲ع ۱۰
جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یار اپنے کے کہ ابو بکر تھا غمگین نہو تو تحقیق اللہ
ہمارے ساتھ ہے انتہیٰ پس ان دونون آیتون کی تفسیر اللہ کی معیت
سے کی گئی جو علم ذات ہے- اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمۃ القرآن
مین ان اللہ معنا مین معیت علمی کی تعبیر نہین کی بلکہ یون کہا کہ تحقیق
اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبد العزیز صاحب نے تفسیر عزیزی
مین فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ
استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در ہمان مکان است
حضور خدا و قرب او- اور فتح رحمٰن مین وھو معکم اینما کنتم
کا یہہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشید اور وھو معھم اینما کانوا
کا یہہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر کجا کہ باشند اور مولانا جامی نے
لوایح مین لکہا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سطعات مین مولانا شاہ
ولی اللہ محدث دہلوی نے اللہ نور السموات والارض کی تفسیر یون
کی ہے اگر کج فہمی تامل کنندگان مانع فہم اسرار نشود صریحست در بیان طلسم الٰہی
ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ
مین فرمایا ہے کہ ثم یتصور حضورہ تعالیٰ ونظرہ ومعیتہ تصوراً
جیداً الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ وھو قریب من کل موجود
اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر مین زیر آیۂ کریمہ وھو معکم

لکہا ہے کہ فالحق سبحانہ ہو المتوسط بین کل ماہیۃ وبین وجودھا
ھو الی کل ماہیۃ اقرب من وجود تلک الماہیۃ یعنے
حق سبحانہ تعالی وہی واسطہ درمیان ذوات ممکنات اونکے وجود کے ہے
پس وہ ہر ماہیت سے قریب تر ہے اوس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم
مواہبی الشاذلی نے کہا ہے بل ھو معنا بذاتہ وصفاتہ اور کہا ہے
شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تعالی ونحن اقرب الیہ الخ فی ھذہ
الایۃ دلیل علی اقربیتہ تعالی من عبدہ قربا حقیقیا کما
یلیق بذاتہ الخ وقال البیضاوی تجوز بقرب الذات لقرب العلم
لانہ موجبہ وقال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات نقلا
عن الحلیمی معناہ لا مسافۃ بین العبد وبینہ الخ اور بیہقی کا قول
بیہقی کا بزیر حدیث متفق علیہ انکم تدعونہ سمیعا قریبا وھو معکم
الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وقال السیوطی نقلا عن الشیخ عز الدین
انہ اقرب الی کل شیء الخ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے لکہا
ہے کہ او تعالی محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی - اور امام شوکانی نے تو
صاف کہدیا ہے کہ اللہ تعالی کی معیت کو علم کے ساتھہ تعبیر کرنا بدعت ہے
چنانچہ اصل قول آئندہ اوس کے محل پر مفصلاً آویگا - پس باوجود اسقدر
وضاحت وصراحت کے کیا اب بھی آپکا وہ خیال صحیح ہوسکتا ہے -
کہ روے زمین کے جملہ مفسرین کیا حنفی وکیا مالکی اور کیا شافعی وکیا حنبلی
سب کے سب نے اللہ تعالی کے قرب ومعیت واحاطت کو علمی کہا ہے -

قال پس ثابت ہوا کہ علم و قدرت و سلطان خدا کا ہر ہر مکان مین ہے اور وہ فوق عرش ہے قایم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف مین بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہین کہ خدا تحت عالم نہین اور نہ کسی اور چیز پر سواے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہان صفت علم یا قدرت کا احاطہ ہوگا وہان ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ بغیر ذات کے کسی صفت کا قیام متصور ہی نہین ہو سکتا الحق حق سبحانہ و تقدس کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اوسکا تخت پر قایم ہونا یا ٹھہرنا و بیٹھنا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہین اور نہ قیامت تک ثابت ہونیکی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اسبات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہین ایک دہوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یون کہئے کہ جیسے سارے بنی آدم (باستثناء بعض کے) اسبات پر متفق ہین کہ جس طرح خدا بجہت فوق عالم کے مقید نہین ہے اسیطرح بجہت تحت عالم کے بھی مقید نہین ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جہت فوق مین مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جہت تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و معیت ذاتی ہر شے کے ساتھہ ہر ہر مکان مین حلول و اتحاد کی شان مین سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالی کا استواء سواے

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہین ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھہ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھہ حاصل نہین ہے اللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

قال فصل دوم بیان مین اون حدیثون کے جس سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

پہلی حدیث فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ یعنے وہ لوح محفوظ جسمین یہہ لکہا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑہ گئی نزدیک خدا کے ہے اوپر عرش کے رواہ البخاری ومسلم

اقول۔ اس حدیث سے تو استوار ثابت نہین ہوتا جیسے کہ عنوان فصل مین اسکا دعوی کیا گیا ہے البتہ اس حدیث مین اللہ تعالی کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھہ فوقیت خالق کی تشبیہہ دیگئی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت یہہ صفت فوقیت کی منجملہ متشابہات کے ہوگئی تو پہر اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت جہت کا ثبوت نری تاویل ہوگی!۔ والا حق سبحانہ تعالی کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اوسکی یہہ معنی ہوے کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اوسکا خالق مطلق ایک ساتھہ ہین حالانکہ دوسرے حدیث کَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ سے یہہ مفہوم باطل ٹہرتا ہے

اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھہ عرش پر ثابت کرنا وہ عین ثبوت
مکان ہے اور یہہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہہ باطل ہے
قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْكِتَابِ الْاَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ اِنَّهُ تَعَالٰى لَا مَكَانَ لَهُ
جبکہ یہان عندہ سے ایک مخلوق کے ساتھہ خالق کی قرب و معیت معنی
متعارف لسکتے ہین تو پہر دوسرے مخلوقات کے ساتھہ بھی حدیث قدسی
لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ (مسلم) مین معنی متعارف کا نہ لیا جانا
ترجیح بلا مرجح ہے اور یہہ باطل ہے۔
یہان یہہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت
سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہین ہے لہذا کسی چیز کے ساتھہ اوس
ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے
کیونکہ یہہ ہر دو نسبتین دو جسمون کی باہمی نسبت سے پیدا ہوے ہین
قال۔ حدیث زَوَّجَنِي اللّٰهُ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمٰوَاتٍ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ
کہا زینب نے بیاہ دیا مجھکو خدا نے سات آسمانون کے اوپر سے۔
اقول۔ اس حدیث کا مفہوم صرف اسیقدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالی
لوح محفوظ مین یہہ نکاح لکھہ چکا تھا جو فوق سبع سماوات ہے اور یہہ بھی صحیح ہے
کہ فوق سبع سماوات یعنے عرش سے یہہ امر صادر ہوا ہو کیونکہ عرش محل
تدبیر عالم ہے کما قال اللہ تعالی ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ
پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانون پر اور پہر زمین پر نازل ہوتا ہے جسطرح
کہ حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے کہ وَيُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ ا ع ۱۴

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہین مگر اوس کے اسباب تفصیلی
آسمان مین ہوتے ہین اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملکر سب کام بنتے
چلے جاتے ہین اسی واسطے بی بی زینب نے بھی وقوع نکاح کی نسبت عرش کے
جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے یہہ کہان ثابت ہو گیا کہ حق سبحانہ
فوق السبع سماوات مقید ہے اگر اسکی یہہ وجہ ہے کہ جہان سے حکم الہی صادر ہو
وہین ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اوس ذات مطلق
کا وادی مقدس طوی مین بھی ہونا متحقق ہو جاویگا کیونکہ اسی میدان مین موسی
علی نبینا و علیہ السلام پر حکم ہوا تہا کہ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

قال - حدیث سیوم اَدْخُلُ عَلٰی رَبِّیْ وَهُوَ عَلٰی عَرْشِهٖ رواہ البخاری یعنے
داخل ہونگا مین اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہوگا یعنے قیامت کے دن

اقول معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش
قیامت کے حامل آٹھ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہین
اس کے سوا عرش رحمن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم مین
جس طرح مختلف صفات کے ساتھہ یہہ عروش موصوف ہوے ہین اسی طرح
وہ اپنی حقیقت مین بھی متفاوت ہین اول تو اوس بھید کو سمجھہ لیجئے گا تو پھر
اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھہ لینا بھی آسان ہو جاویگا۔
یہہ بھی خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذو الجلال والاکرام ہے
اگر اس سے یہہ لازم آجاوے کہ جو محل تجلی یعنے ظہور رب ہو وہی اوسکا محل
قیام بھی ہے تو پھر علی الارض کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاویگا کیونکہ علی الارض

کوہ طور بھی تجلی کا درپہ حجاب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فلما تجلی ربه
للجبل جعله دکا وخر موسیٰ صعقا ع ۹

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ وتقدس کا عرش پر متجلی ہونیکے حالت مین آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنے اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ
وتقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اوس سے کہین زیادہ حدیث
ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ وتقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھتی ہے
جسکو احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز
صبح کے آپنے فرمایا کہ انی قمت من اللیل فتوضأت وصلیت ما
قدر لی فنعست فی صلاتی حتی استثقلت وفی روایة
فاستیقظت فاذا انا بربی تبارک وتعالیٰ فی احسن صورة فقال
یا محمد قلت لبیک رب قال فیم یختصم الملأ الاعلیٰ قلت
لا ادری قالها ثلثا قال فرأیته وضع کفه بین کتفی
حتی وجدت برد انامله بین ثدیی فتجلی لی کل شیء وعرفت
الی آخر الحدیث یعنے اٹھا مین رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی مین نے
جتنی طاقت تھی مجھکو پس غافل ہوا مین نماز مین پھر بیداری ہوی مجھکو اور
ایک روایت مین ہے کہ پس جاگا مین پس ناگہان پایا مین نے اپنے کو
ساتھہ رب تبارک وتعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت مین تھا پس کہا اے محمد
کہا ہان اے رب میرے کہا کس امر مین ملاء اعلیٰ جھگڑتے ہین کہا مین نہین
جانتا کہا مین نہین جانتا کہا اوسکو تین بار کہا دیکھا مین نے اوسکو رکھا ہاتھ

اپنا ہاتھ میرے کاندھون کے یہانتک کہ پایا مین نے ٹھنڈک اوس کے انگلیون کی درمیان اپنی چھاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچانا مین نے الخ۔ اگرچہ یہہ حدیث بھی متشابہات سے ہی مگر اوس کے ذکر سے میرا مطلب صرف یہان اسقدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تہا کہ آپ اپنے ربّ پاس داخل ہوے دران حالیکہ وہ عرش پر تہا اور دوسری اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کے علی الارض آپکا داخل ہونا یعنے حق سبحانہ تعالی سے آپکا ملنا پہلے سے بہی نہایت جلی وتفصیلی ہے کیونکہ ادخل ربی سے زیادہ صریح عبارت فَاِذَا اَنَا بِرَبِّیْ ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے اور بھی ہوجاتی ہے کہ قَالَ فَرَاَیْتُہٗ وَضَعَ کَفَّہٗ بَیْنَ کَتِفَیَّ حَتّٰی وَجَدْتُ بَرْدَ اَنَامِلِہٖ بَیْنَ ثَدْیَیَّ اور نیز فَاسْتَیْقَظْتُ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہے جسمین سواے آپکے دوسرا کوئی داخل نہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ یہہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی ہے فانطلق فاتی تحت العرش فاقع ساجد الربی الحدیث یعنے جب لوگ شفاعت کی طلب مین اخیر میرے پاس آوینگے تو چلونگا اور آؤنگا عرش کے نیچے پس گر پڑونگا سجدہ مین اپنے پروردگار کے۔

قال ۔ چوتھی حدیث فَاَسْتَاْذِنُ عَلٰی رَبِّیْ فِیْ دَارِہٖ رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ پھر اذن چاہونگا مین اپنے ربّ پر اسکے گھر مین مراد گھر سے اس جگہ عرش ہی

بقرینہ حدیث ابن ان دونون حدیث سے معلوم ہوا کہ استواء یہان اور وہان دونون جگہ ثابت ہے۔

اقول - ان دونون حدیثون مین لفظ استواء کا ذکر ہی نہین ہے تو پھر کیونکر استواء ثابت ہو جاویگا - اگر اس حدیث فی دارہ مین لفظ دار کا اوس ذات مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیۂ کریمہ اَنۡ طَہِّرَا بَیۡتِیَ لِلطَّآئِفِیۡنَ سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاویگا کیونکہ بہ نسبت عرش کے جس کے معنی تخت کے لئے گئے ہین گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہیے کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی چنانچہ آپنے فرمایا کہ اِنَّ اَحَدَکُمۡ اِذَا قَامَ فِیۡ صَلٰوتِہٖ فَاِنَّہٗ یُنَاجِیۡ رَبَّہٗ فَاِنَّ رَبَّہٗ بَیۡنَہٗ وَبَیۡنَ الۡقِبۡلَۃِ البخاری یعنے جب تم سے کوئی شخص کھڑا ہو نماز مین تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت اللہ جو تمام روے زمین کا قبلۂ عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہین رہسکتا جس سے ہر وقت حق سبحانہ تعالی کا علی الارض ہونا بھی عملاً یہان ثابت کرکے آپنے دکھلا دیا تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری مین تحت مین اس حدیث کے کہا ہے کہ قال الخطابی ھذا یوھم المکان واللہ منزہ عن ذالک وانما معناہ فی دارہ التی اعدھا لاولیائہ وھی الجنۃ وھی دار السلام واضیف الیہ اضافۃ

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنے امام خطابی نے کہا کہ یہہ حدیث وہم دلاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہین معنی اس حدیث کے مگر یہہ کہ گہر اللہ کا جو تیار کیا ہے اوسکو واسطے اپنے دوستون کے وہ گھر جنت ہے وہ گہر دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اوس گھر کی طرف اللہ کے سو وہ **اضافت تشریفی** ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال ۔ پانچوین فضیلت روز جمعہ مین ھُوَ الْیَوْمُ الَّذِیْ اِسْتَوٰی فِیْہِ رَبُّکَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی عَلَی الْعَرْشِ رَوَاہُ الشَّافِعِیُّ فِی مُسْنَدِہٖ یعنے جمعہ وہ دن ہے جسمین بیٹھا رب تیرا برکت والا تخت پر اسمین کمال صراحت ہے استوار کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تو رب کا استوار عرش پر بے شک ثابت ہی مگر اوسکا تخت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہین ہوتا اس حدیث مین تو کیا بلکہ کسی اور حدیث مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استوار کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ سے یا عرش کی تعبیر تخت سے نہین فرمائی ہے بلکہ جب آپنے کہا تو انہین الفاظ کو فرمایا بخلاف اوس کے اگر کوئی آپکے حدیث مین استوی علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرمائے کہ اس حدیث اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَہٗ ھَوَاءٌ وَمَا فَوْقَہٗ ھَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَاءِ (الترمذی) کا مفہوم صحیح کیسے حاصل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالی عما مین تھا اور بقول آپکے بعد از خلق کے عرش پر ہوگیا تو الآن کما کان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم مین تغیر و تبدل راہ پاویگا وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ

اب رہا روز استوار کی قید اسمین بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ ابوہریرہ سے مروی ہے کہ اِسْتَوٰی یَوْمَ الْجُمُعَۃِ فِیْ اٰخِرِ السَّاعَۃِ مِنَ النَّھَارِ اور مسلم نے روایت کی ہے کہ خَلَقَ اٰدَمَ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَۃِ فِیْ اٰخِرِ الْخَلْقِ اور خلال نے روایت کی ہے کہ لَمَّا فَرَغَ اللّٰہُ مِنْ خَلْقِہٖ اِسْتَوٰی عَلٰی عَرْشِہٖ یعنے ان مختلف روایتون پر ایک سیدہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ آدم علی نبینا و علیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالی کا اِستوٰی علی العرش بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنے خلق آدم کے ساتھ استوٰی علی العرش حاصل ہوگیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد خلق سبع سماوات و ارض کے استوے علی العرش ہوا ہے پس وجہ توفیق یہہ ہے کہ عالم کبیر مین یہہ استوے علی العرش اوسوقت کامل ہوا جبکہ عالم صغیر مین قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی جس کے نسبت یہہ ارشاد ہوا کہ فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ یعنے جیسے کہ بعد تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اسیطرح بعد تسویت سبع سموات و ارض کے عرش بھی قابل استوار رحمن یا محل تدبیر رب ٹھہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پایا تو قابل قبول روح ہوا یعنے یہہ تسویت قالب آدم مین بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوی تہی اوسیطرح بعد تکمیل تخلیق ارض وسماوات ومابینہما کے رب ورحمن کا استوار بہی عرش پر حاصل ہوا پس جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اسمین تسویت کی صفت پیدا ہوئے ہی قابل نفخ وقبول روح ہوا اوسیطرح خلق عرش کا بہی اول ہوا۔ مگر صفت استوار کی اوس مین بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتہہ ہی ربّ ورحمن کا استوار عرش پر حاصل ہوگیا جس سے عرش محل تدبیر وقبول احکام الٰہی ہوا بلکہ رب ورحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنے خلق آدم کے ساتہہ ہوا ہے سمجہو کہ یہہ ایک دقیق سر ہے۔

یہہ بات یاد رہے کہ اگرچہ عرش مین اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ بہی مگر بعد تخلیق ارض وسماء وغیرہما کے وہ بالقوہ نسبت ربّ ورحمن کے ساتہہ بالفعل ثابت ہوگئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالی کے ساتہہ عرش کو اس نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اوسکی ذات مطلق مین کسی طرح کا تغیر وتبدل راہ نہین پا سکتا کیونکہ اوسکی شان الان کما کان ہے۔

یہہ بات بہی سمجہنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفخ روح الٰہی سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفخ کی صحیح نہین ہوسکتی اسی طرح **استوی علی العرش** کے نسبت بہی صورت استوار کی درست نہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہوسکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری معنی تخت کے لئے جاوین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا

یا مستطیل چار پایونکا نہین ہے اور نہ کسی ہئیت مخصوصہ کے ساتھہ بمعنی متعارف کے صورت وشکل ہین مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل آستوار رحمن کو عرش کہین تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی یہہ ظاہری صورت صادق نہین آسکتی تو پھر اوس کے استوار کے یہہ ظاہری معنی بیٹھنے یا ٹھہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملایم حال ہین کیونکر صادق آسکین گے فتامل وتدبرا۔

قال۔ چوتھی حدیث وَیحک اَتدرِی مَا اللّٰہُ اِنَّ عرشہٗ علی سمواتہٖ لھٰکذا وَقال باصابِعہِ مثل القبۃِ وَانہُ لیاطّ بہٖ اطیط الرّحلِ بالرّاکبِ رواہ ابُوداؤد افسوس تجکو تو جانتا ہے کون ہے اللہ بیشک عرش اوسکا آسمانون پر یون ہے اور بتایا انگلیون سے مانند قبے کے اور وہ چرچراتا ہے اوس سے مانند چرچرانے پالانکے سواری سے اس سے معلوم ہوا کہ عرش محیط ہے سب آسمانون کو اور خدا اوپر عرش کے ہے یہہ حدیث گویا تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث مین استوار کا ذکر ہی نہین ہے اور نہ یہہ بیان بطور اوس کے تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہہ تنبیہہ کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا دلالت کرتا ہے کہ آپکا اصل مقصود اس سے سماوات پر عرش کی احاطت کے ساتھ عرش پر اللہ جلشانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہہ کی صورت مین بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اوس پر حاوی ہونا ہے اور یہی تمثیل سواری کی ہے کیونکہ راکب کو اپنے مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہہ مین باہمدیگر مماثلت کلی کی ضرورت نہین ہوتی
بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے یہہ تمثیل صحیح ہو جاتی ہے جیسے
کہ آپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودہ کی صورت مرئیہ مین دیکھا اور حقیقت ایمانیہ
کو قمیص کی صورت مرئیہ مین آپکو بتلایا گیا تھا پس یہہ ایک دقیق بہید ہے اور
اوسکا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ
فِي الْعِلْمِ باوجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر کرکے معنی ظاہری
کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالی و تقدس کی استواء عرش پر مثل
اوس سوار کے سمجھے جسکے رانون کی دباوٹ اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے
پالان چرچراتا ہے گو یہہ تمام امور بے کیف ہی کیون نہ ہون مگر عرش مین بھی
اوسی بے کیفی کے ساتھہ حق سبحانہ تعالی کی سواری کے لئے کسی مقام خاص
کا ہونا ثابت ہو جاویگا تو اوس کے یہہ معنی ہوے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس
کی نشست کا مقام بھی عرش پر مثل اوس پشت مرکب کے جہان پالان ہے خاص
ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استواء رحمن سے خالی رہ جاویگا۔
یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹہرنیکی جگہہ ٹہرادین تو ارض
و سماوات پر اوس ذات مطلق کی احاطت تبکل کر وی کے ہوگی کیونکہ عرش محیط
ہے ارض و سماوات پر پس اس صورت مین جہت فوق کی قید باطل ہو جاویگی کیونکہ
ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دایرہ کے اوس پر محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت
و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذَالِكَ
عُلُوًّا كَبِيرًا یہہ تمام خرابیان شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کرنیکے

نتایج ہین۔

قال - ساتوین حدیث بکریون کی ہے جن پر عرش رکہا ہے اسمین بعد گنتی آسمانون اورا وسکی مسافت کے یون فرمایا ثُمَّ اللّٰہُ فَوْقَ ذٰلِکَ رواہ الترمذی وابوداؤد۔ پہر خدا او پراوس کے ہے یعنے عرش کے جو ساتوین آسمان کے اوپر ہے اسمین بہی کمال صراحت ہے جہت فوق و استوار کی جسکو ہر جاہل عالم دیہاتی شہری لڑکا بوڑہا موافق مخالف بے تکلف سمجہتا ہے۔

اقول - اس حدیث سے استوار ثابت نہین ہوتا البتہ اللہ جلشانہ کا فوق عرش ہونا تو متحقق ہوتا ہے مگر حدیث کے لفظ فوق کے ساتہہ جہت کی قید یاروں کی تراش ہے جسکو بدعت کہئے یا اور کچہہ نام رکہئے اگر لفظ فوق کا استواء علی العرش پر قرینہ ہو تو فوق عبادہ مین بہی استوار علی العباد لازم آجائیگا یا لوح محفوظ کے فوق عرش ہونیسے لوح محفوظ کا استوار بہی عرش پر ضروری خیال کیا جائیگا حالانکہ صحیح نہین ہے لہذا اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی ہے اور ثُمَّ اللّٰہُ فَوْقَ ذٰلِکَ ان دونون جملونکا مفہوم ہرگز ایک نہین ہوسکتا اول اسکو خوب سمجہہ لو۔

اس حدیث مین سبحانہ تعالی کے نسبت لفظ فوق کے ایسے ظاہری معنی کے لینے پر زور دیا گیا ہے کہ جسکو سب جاہل وعامی بلکہ لڑکے اور بڈہے بہی جنکی قوائے دماغی ضعیف اور قوائے مدرکہ نحیف ہوتے ہین سمجہہ جاوین یعنے اس عام فہم فوقیت کے ایسے معنی ہونگے کہ جو ایک چیز اوس کے سر کے جہت سے اوپر ہوا ور جس کے درمیان بعد وفصل واقع ہو جیسے کہ اوپر تلے دو جسمون کے درمیان واقع ہے۔

الحاصل جبکہ ثم اللہ فوق ذلک کی عام فہم معنی یہہ لیجاوے کہ اللہ بجہت فوق عرش پر ہے تو پہر کوئی وجہ نہین ہے کہ اوسی ترمذی کی دوسری حدیث مین جو اسی مفہوم کے قریب ہے اوس کے آخر بیان حلفی لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے بھی عام فہم ظاہری معنی نہ لین اور کوئی سبب نہین کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش بالذات لیا گیا تھا اب یہان اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ یہان فوق کی معنی جہت متعارف لئے گئے ہین تو پہر کیا وجہ ہے کہ ید اللہ فوق ایدیہم کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہیرا جاتا ہے یا ید اللہ سے مراد ید رسول ہے تو پہر من رأنی فقد رأی الحق کی تاویل کیون کیجاتی ہے

جبکہ ثم اللہ فوق ذلک مین جہت بالا مراد لیگئی ہے تو وھو القاھر فوق عبادہ مین بھی وہی جہت بالا مراد لینی ہوگی۔ مگر نہین بن پڑتی۔ یاد رہے کہ یہان عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالی کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہین ہوسکتی ہے کیونکہ یون تو عرش فوق ارض وسما وحجر وشجر وغیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کرکے کسی دوسرے جگہ آسمان کے نیچے عباد کے اوپر بجہت فوق حق سبحانہ تعالی کو ٹہرانا ہوگا یا حق سبحانہ تعالی کی فوقیت ہر شے پر ماننی پڑیگی درصورت اول خصوصیت عرش کیجاتی رہیگی۔ درصورت ثانی اوسکی عمومیت ثابت ہوجاویگی لیکن اس صورت مین بھی فوقیت کی وہ معنی نہین لئے جاسکینگے جسکو ہر عالم وجاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آیۂ کریمہ ان اللہ

لَا يَسْتَحِيْ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا ع ۳ مین ایک مچھر سے مکھی کی فوقیت کی مراد کو کوئی جاہل بھی یہہ نہین سمجھیگا کہ مکھی مچھر کے اوپر بجہت فوق ہے تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالی کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ البطلان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی ہٹ دھرمی ہے کہ یہان فوقیت سے جہت مکانی ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالی کی فوقیت بھی تو صحیح نہین ہوسکتی کیونکہ ترمذی کی اوسی حدیث سے ابھی سے عرش تک چار ہزار برس کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہہ نہ معلوم کہ اونکی ضخامت کتنے سو برس کی راہ ہے پس اسقدر بعید از قیاس بُعد کی فوقیت کو بندون کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل بعید ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہین کرسکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے شان نزول پر بنظر غایر غور کرو کہ فتح القرآن مین ہے کہ اصحابون نے پوچھا کہ یارسول اللہ خدا تعالی سے کیونکر دعا مانگین نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے جو پکار کرا وسے یاد کرین تب یہہ آیت اتری کہ وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ع ۶ **اب کہان گیا** وہ فوق جسمین دوری کا ہونا ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دو باتون کو پوچھا تھا کہ آیا حق سبحانہ تعالی ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب مین یہی ارشاد ہوا کہ ہم نزدیک ہون تو پھر اوسکو دور سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اوس سے انحراف نہین تو پھر کیا ہے

قال تاویل والے جو بدعتی تفرقہ ہین اور حقیقت مین معطلہ اگر اوسکو نہ سمجھین تو خدا و رسول کا کیا قصور۔

اقول شرع خود مبنی ہے تنزیہ آلہی پر کیونکہ یہہ حق سبحانہ تعالی وتقدس کی ذاتی صفت ہے اگرچہ اوس کے ساتہہ تشبیہہ بھی ثابت ہی مگر وہ بھی ایسی تشبیہہ جو منافی تنزیہہ نہو کیونکہ تنزیہہ محض جسطرح حق سبحانہ تعالی کی ذاتی صفت ہے اسیطرح تشبیہہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سی ذات مطلق مین کسی طرح کا نقصان لازم نہین آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہونے سے اوسکی نزاہت ذاتی مین کوئی نقصان راہ نہین پاتا اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ پس اس صورت مین متحقق ہوگیا کہ درحقیقت مدعی تشبیہہ بھی ایک اعتبار سے معطلہ ہے کیونکہ وہ ایسے صفات کو حق سبحانہ تعالی کے ذاتی سمجہتا ہے کہ جن کے سلب سی ذات مطلق معطل ہوجاتی ہی مثلاً قبل از خلق عرش وعالم کے صفت استوا کے حاصل نہونے سی یا بعد فنائے عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سی بموجب زعم مدعی تشبیہہ کے تعطل لازم آجاویگا فتعلی اللّٰه عما یشرکون حاشا وکلا یہہ تو بالکل ناسمجھی کی بات ہے بلکہ جن لوگون کو خدا کی معرفت سے کچہہ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر ایسے معنون کے ساتہہ کرتے ہین جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت مین کچہہ بھی نقصان راہ نپاوے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہین کہ وہ ذات اقدس جو خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بکلی مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم کیون نہین سمجہتے کہ ان صفات تشبیہہ کے ساتہہ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے پر ماموں نہین ہین بلکہ آنحضرت صلی اللّٰه علیہ وآلہ وسلم نے تو یہہ فرمایا ہے کہ مَن شَبَّهَ اللّٰهَ بِشَيءٍ أَوْ ظَنَّ أَنَّ اللّٰهَ يُشْبِهُ شَيْئًا فَهُوَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (ابو نعیم) عن ابن عباس یعنے صفات مخلوق کو صفات اللّٰه کے مشابہ جاننا یا صفات اللّٰه کو صفات مخلوق سے

مشابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ لَا مِثْلَ لَہٗ کے ساتھ لَا شِبْہَ لَہٗ بھی وارد ہی بخلاف اس کے اس تشبیہ کی نفی کرنا ہمکو بحکم لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ لازم ہے اور اوسکی تنزیہ کرنا ہمپر واجب ہی جیسے حق سبحانہ تعالی و تقدس ارشاد فرماتا ہے کہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى س ع ۱۲ اَسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّعَشِيًّا ع ۱۴ وَ سَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيْلًا ع ۲۰ فَسَبِّحْهُ وَاَدْبَارَ النُّجُوْمِ ع ۴ - اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالی و تقدس کی پاکی بیان کرنے مین صرف کرین لیکن باوصف اس کے جن صفات سے کہ ہم اوسکی تسبیح کرین وہ ذات مطلق اس ہمارے تسبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے کما قال اللہ تعالی - سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى عَمَّا يَصِفُوْنَ -

یہان اس بات کو خوب ذہن نشین کرلینا چاہئے کہ اگرچہ محض منزہین بھی ناقص ہین کیونکہ یہہ بھی اوس ذات مطلق کے لئے ایک طرح کی قید و تعطل ہے مگر مشبہین محض سے تو بہتر ہین کیونکہ تنزیہ حق سبحانہ تعالی کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالی نے اپنی ذات پاک کو بعض صفات تشبیہ کے ساتھہ بھی متصف فرمایا ہے لہذا مذہب اہل حق کا یہہ ہے کہ اوسکی تشبیہ کرے عین تنزیہ مین اور تنزیہ کرے عین تشبیہ مین یعنے ہر دو صفات ایک دوسرے کے منافی نہون چنانچہ شیخ اکبر محی الدین عربی قدس سرہ فرماتے ہین فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيْهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا + وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيْهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا یعنے اگر تو کہے کہ تنزیہ محض تو ہے تو ذات حق کا مقید کرنیوالا یا اگر کہے تو تشبیہ محض تو ہے تو ذات مطلق کو حد کرنیوالا وَاِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا + وَكُنْتَ اِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا یعنے اگر قایل ہوا تو تنزیہ فی التشبیہ کا تو ہوگا امام و سید معارف الہیہ مین -

قال فصل سیوم بیان مین اقوال اہل علم کے جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتا ہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہین لیکن واسطے تسلی خاطر اہل تقلید کے بعض روایات معتبرہ لکھے جاتے ہین۔

اقول - اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استوا علی العرش کے نسبت بیان اقوال اہل علم کی کچھہ بھی حاجت نہین البتہ استوا کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حدیث یا اثر صحیح ہونا چاہئے جس سے ذات مطلق کا عرش پر بجہت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت ہو جاوے تاکہ شبہین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہو سکے مگر وَاللّٰہُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ انشاء اللہ تعالی قیامت تک یہہ بیجا ہوس اونکی پوری ہو کر اوس سے اونکی تسلی خاطر حاصل نہو سکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھہ ثابت ہو سکے تو وہ بادو رشت ہے ہم یقین کرتے ہین کہ جو ذی علم ہوگا اوسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالی۔

قال - قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت مین فرمایا ہم اقرار کرتے ہین اس بات کا کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے بے اسکے کہ اوسکو حاجت ٹھہراؤ ہو اس قول سے حنفیہ پر حجت تام ہے۔

اقول الحمد للہ دیکھئے ذیعلم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت آپکی وصیت مین یہہ ہے کہ نُقِرُّ بِاَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ حَاجَۃٌ اِلَیْہِ وَاسْتِقْرَارٌ عَلَیْہِ وَھُوَ حَافِظٌ لِلْعَرْشِ وَغَیْرِ الْعَرْشِ فَلَوْ کَانَ مُحْتَاجًا لَمَا قَدَرَ عَلٰی اِیْجَادِ الْعَالَمِ وَتَدْبِیْرِہٖ کَالْمَخْلُوْقِ وَلَوْ صَارَ مُحْتَاجًا اِلَی الْجُلُوْسِ وَالْقَرَارِ فَقَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ اَیْنَ کَانَ اللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّھًا عَنْ ذٰلِکَ عُلُوًّا کَبِیْرًا یعنے اقرار کرتے ہین ہم اس بات کا کہ استوا کیا ہے اللہ تعالی نے عرش پر بغیر اوس کے کہ حاجت ہو اوسکو عرش کی اور ٹھہرنیکی اوپر

وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہین قادر ہوتا ایجاد عالم اور اوسکی
تدبیر پر مانند مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹہرنے کا تو قبل پیدایش عرش کے
کہان تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتون سے برتر و بڑا ہے انتہےٰ ۔
یہان آپنے عَلَے الْعَرْشِ اِسْتَوٰی کے جملہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استوا
کی بیان نہین کئے ۔ بلکہ آپنے استواء سے نہ صرف اون اوصاف ٹہراؤ و حاجت
وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹہراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنے بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ تعالےٰ
و تقدس کی تنزیہ فرمائی ہے پس بے شک یہہ قول آپکا جو در اصل وصیت ہے تمام
حنفیہ کے طرف سے اون لوگون کے لئے حجت الزامی ہے جنہون نے استواء کی معنی
قرار و جلوس کے لئے ہین ۔
قال ۔ قول دوم امام مالک نے کہا استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایمان
اوسپر واجب اور سوال اوسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ پر حجت تمام ہے
اقول بے شک استواء کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب مین مختلف اور متعدد معنون
پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے الجام مین فرمایا ہے کہ استواء علی العرش کا مفہوم
لغتاً منحصر نہین ہے فقط لہذا کیفیت اوسکی مجہول ہے کیونکہ اون مختلف معنون سے
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان مین کونسے معنی مراد ہین سو وہ منصوص نہین ہے
یاد رہے کہ جن معنی لغوی مین خود تکیف ہے اوسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ اوسکے
معنی کی مجہولیت ہے چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے الجام مین کہا ہے کہ امام مالک رح کے
کیفیتہ مجہول کہنے کا یہہ مطلب ہے کہ استوی سے جو مراد ہے اوسکی تفصیل نہین معلوم ہے
اور کہا قرافی مالکی نے والکیف غیر معقول کی یہہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہین ہے

وصف کی جاتی اوس چیز کے ساتھہ جس سے وصف کرتے ہین عرب کیفیت کو اور وہ
احوال بدلنے والے ہین اور صورت حسیہ جیسے کہ چارزانو ہونا وغیرہ ہے پس نہین سمجھی
جاتی یہہ بات حق مین حق سبحانہ تعالی کے لسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط
لہذا صرف استوار پر ایمان لانا واجب ہی کیونکہ یہہ لفظ منصوص ہے اور سوال کرنا استوا
کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے
اس بارہ مین کوئی سوال نہین فرمایا تھا اور نہ آپنے اسکی کوئی معنی بتلاے ہین پس
امام مالک رحمتہ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استوار علی العرش کی معنی عرش
پر بیٹھنا یا تخت پر قرار پکڑنا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالی کے
نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ ہی کیونکہ جب اوسکی معنی کا سوال
ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کردینا بدترین بدعت ہی بلکہ
ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم جسمی ہو تو ضلالت ہے پس اس سی تمام مالکیہ کے طرف
سے اون لوگون پر الزام حجت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے مین بدترین تاویل کرتے
ہین جیسے کہ یہودیون نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سی
کی ہے پس بیٹھنے ولیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

قال۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمتہ اللہ علیہ قایل ہین استواء کے اس
قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

اقول۔ اسمین کسکو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ
امالی مین کہتے ہین کہ وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لٰكِنْ + بلا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ
ملا علی قاری اوسکی شرح مین لکھتے ہین کہ سُئِلَ الشَّافِعِيُّ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فَقَالَ اٰمَنْتُ

بِهٖ بِلَا تَشْبِيْهٍ وَصَدَّقْتُ بِلَا تَمْثِيْلٍ الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگون پر الزام حجت تمام ہے جو مخصوصہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھکر اوسکی تاویل کر دیتے ہوتے ہین اور تشبیہہ دیتے ہین۔

قال - قول چہارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے حنابلہ پر حجت تمام ہے اور استقراء سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ مین سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق وللہ الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہین اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور سوال اس سے بدعت۔

اقول نہایت ٹہیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالی نے فرمایا ہے اوسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کرین جس سے تمام حنابلہ کے طرف سے الزامی حجت ہی اون کے لئے جو اس سے عدول کرکے چون وچرا کرنے لگے ہین پس اس استقراء سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہی کہ استوا کا انکار نکرین اور اسکی معنی بیٹہنے یا ٹہرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نلین اور نیز استواء سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید وتحیز وجہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالین کیونکہ یہہ تمام امور غلو وبدعت کے باعث ضلالت بھی ہین۔ وللہ الحمد۔

قال - قول پنجم امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین مین لکھا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار مین تو ہم کہین گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا رحمن نے قرار پکڑا تخت پر انتہی۔

اقول - امام ابوالحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جسطرح

فرمایا اور بعینہ یہی قول امام احمد کا بھی تھا جو اوس کے اوپر گذر چکا لیکن اس کے بعد کا یہہ جملہ کہ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) امام موصوف کا نہین معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم کے قول چہارم مین شاہ ولی اللہ صاحب سے یہہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابو الحسن نے اپنی کتاب مین کہا ہے کہ مین مذہب امام احمد پر ہون اور قول امام احمد کا یہی ہے کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پھر اس صورت مین (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے معنے امام ابو الحسن کے طرف منسوب کئے جاوین تو اونکا امام احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ہان خوب یاد آیا معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف نے یہہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جسطرح فرمایا اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت وعقیدت کے موافق اسکا ترجمہ۔ رحمن نے قرار پکڑا تخت پر کے ساتھہ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالی کیونکہ ابو الحسن اشعری علم کلام وعقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے اونہون نے معتزلہ اور مشبہہ ومجسمہ وغیرہ اصحاب زیغ کی عقاید باطلہ کا پورا پورا استیصال فرمایا ہے۔ دور کیون جاتے ہو۔ اس مختصر طرز بیان ہی مین آپکے غور کرو کہ جسمین دونون فرقون مخالف کا رد موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس سے تردید ہوگئی معتزلہ وجہمیہ کی جو استوار کا انکار و تاویل کرتے ہین جسطرح فرمایا اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (اس سے مردود ہوگیا قول مشبہہ وکرامیہ کا جنہون نے قول الہی کو پھیر کر تخت پر رحمن کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہین اور اسمین شاخین نکلتے ہین قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ خَبَرًا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الْحَافِظِ

قَالَ قَالَ ذَهَبَ الشَّیْخُ اَبُو الْحَسَنِ الْاَشْعَرِیُّ اِلٰی اَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ ثَنَاؤُهُ فَعَلَ فِی الْعَرْشِ فِعْلًا سَمَّاهُ اِسْتِوَاءً کَمَا فَعَلَ فِی غَیْرِهٖ فِعْلًا سَمَّاهُ رِزْقًا اَوْ نِعْمَتًا اَوْ غَیْرَهُمَا مِنْ اَفْعَالِهٖ ثُمَّ لَمْ یُکَیِّفِ الْاِسْتِوَاءَ اِلَّا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ لِقَوْلِهٖ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ وَثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ وَالتَّرَاخِیْ اِنَّمَا یَکُوْنُ فِی الْاَفْعَالِ وَالْاَفْعَالُ اللّٰهِ تُوْجَدُ بِلَا مُبَاشَرَةٍ مِنْهُ اِیَّاهَا وَلَا حَرَکَةٍ

یعنے کہا بیہقی نے کتاب اسماء وصفات مین کہ خبر دی مجکو محمد بن عبد اللہ حافظ نے کہا بیہقی نے کہ کہا ہے حافظ نے گئے ہین ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اسبات کے طرف کہ اللہ جل شانہٗ کا فعل ہے جسکو کیا ہے عرش مین نام رکہا ہے اوسکا استوار جیسا نام رکہا ہے اپنے فعل کا غیر استوار مین رزق ونعمت کرکے اور سوائے ان دونون کے جو اور ہین اوس کے فعل پہر نہین کیفیت بیان کی استوار کی مگر یہہ کہ کیا ہے اوسکو صفات فعل سے بسبب قول اپنے ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ کے اور ثم تراخی یعنے ڈہیل کے لئے ہے اور ڈہیل ومہلت نہین ہوتی مگر فعل مین اور افعال اللہ تعالی کے پائے جاتے ہین بغیر شامل ہونے اللہ تعالی کے اون افعال کو اور حرکت کو انکے

قال - قول ششم امام علی بن مہدی طبری نے کتاب مشکل الآثار مین فرمایا جان لو بیشک اللہ آسمان پر ہے اوپر ہر چیز کے قایم اپنے تخت پر اور معنی استوار کی اعتلا ہین جسطرح عرب نے کہا مستوی ہوا مین پشت جانور پر یا سطح مکان پر یا مستوی ہوا آفتاب میرے سر پر سو اللہ تعالی عالی ہے عرش پر اپنے ذات سے اور جدا ہے اپنے مخلوقات سے بدلیل ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِی السَّمَاءِ - وَرَافِعُكَ اِلَیَّ - ثُمَّ یَعْرُجُ اِلَیْهِ انتہی اس قول سے جسطرح استوار ثابت ہے اسیطرح جہت فوق بھی ثابت ہے

اقول - استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہین کیونکہ یہہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اوسکی یہہ معنی ہر کہ (بالذات قایم ہے اپنے تخت پر) کہانتک صحیح ہے اور اوسکی سند کیا ہے قرآن وحدیث واثر صحیح تو اس امر مین بالکل ساکت ہر اب رہا کلام عرب مین استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہین جس طرح کہتے ہین کہ ستوی ہوا مین لشیت جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس ترجمہ کے روسے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑہنے کے ہوتے ہین جسکا یہہ مطلب ہر کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت بھی **استوی علی العرش** کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چہڑنے کی لینی چاہیئے جسکا نتیجہ یہہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالی بالذات عرش پر ہے اب یہہ دیکہنا چاہیئے کہ آیا کلام عرب مین استوار کے یہی دو تین معنے سوار ہونے یا چڑہنے یا بلند ہونیکے آئے ہین - یا انکے سواے اور بھی کچہہ معنی ہین - در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کرکے ایسے ایک دو معنی کے لینے پر (جنمین کیف ہے) کونسا قرینہ ہے جبکہ محاورہ عرب کے موافق تو حق سبحانہ تعالی کے استوی کی یہہ معنی ہوے کہ - **سوار ہوا - یا چڑہا - یا بلند ہوا** تخت پر جسکے لئے مکان وتحیز وجہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر مین ملک عراق پر بشر کے استوار کے پہر کیا معنی ہون گے

قَدِ اسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ + مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

یہان ملک عراق پر بشر کے استوار مین تو وہ معنی صحیح نہین ہوسکتی جسطرح عرب کہتے ہین کہ ستوی ہوا مین لشیت جانور پر اور نہ یہہ معنی بنتے ہین جیسے کہ کہتے ہین کہ ستوی ہوا مین سطح مکان پر اور نہ یہہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہین کہ ستوی ہوا آفتاب میرے

سر پر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی پیٹھہ نہین ہے جسپر
بشر سوار ہوسکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چھت ہے جس کے اوپر سیڑہی
وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑہ جاسکے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بجہت فوقیت مکانی
کسی جاے مین بیٹھا ہوا ہے۔ درانحالیکہ ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی
تو اوس اعتلا کے صحیح نہین ہو سکتے جس کے علو مین تحیز وتقید جہت و فوقیت مکانی
ہو۔ تو پہر خالق جن وبشر کے استوا کے نسبت یہہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جاوینگے
سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ۔
درحالیکہ عرش پر حق سبحانہ تعالی وتقدس کے استوار کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے
جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو پہر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیتہ مجہول کے
کیون کہتے اور السُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ کہکر اوس بیچارہ سایل کو اپنی مجلس سے
کیون نکالدیتے۔
اسمین کچہہ شک نہین کہ حق سبحانہ تعالی اپنی ذات سے عرش وغیر عرش پر فوق وعالی
ہے باعتبار علو ذاتی وفوقیت رتبی کے نہ بمعنی علو وفوقیت مکانی۔ اور بلاشبہہ
حق جل وعلی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل
وبعد مکانی کے جسکی تصریح آیندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو یہان
ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لاے گئے ہین فصل چہارم مین انہین آیات
کے ضمن مین ہم بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے۔
(۹) اصل قول علی بن مہدی طبری کا یہہ ہے اِعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى فِي السَّمَاءِ[۳۶] فَوْقَ كُلِّ
شَيْءٍ مُسْتَوٍ عَلٰى عَرْشِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنَى الْاِسْتِوَاءِ الْاِعْتِلَاءُ الخ

یعنے جان تو بیشک اللہ تعالی آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس
معنی سے کہ عالی ہے اوپر اوس کے اور معنی استوا کی برتر ہونیکے ہین فقط پس اس
بیان سے خود بالتصریح ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس اعتلاء سے
علو مکانی نہین ہے جیسے کہ امام بیہقی نے عَالٍ عَلَيۡهِ کی تشریح لَا قَاعِدًا وَلَا قَائِمٌ
وَلَا مُمَاسٌ الخ سے کی ہے جو یہہ منافی ہے اوس معنی استواء کے جسمین تمکن و تحیز
پایا جاتا ہے یا اوس اعتلا کے جسمین جہت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت مین
مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوٍ علی عرشہ کا ترجمہ جو (قایم
اپنے تخت پر) کیا ہے وہ غلط ہے جسکی تصحیح خود اونکے اس دوسرے قول سے
بخوبی ہوتی ہے کہ قَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمَهْدِيِّ الطَّبَرِيِّ فَالْقَدِيْمُ
سُبْحَانَهٗ عَالٍ عَلَى الْعَرْشِ لَا قَاعِدٌ وَلَا قَائِمٌ وَلَا مُمَاسٌ وَمُبَايِنٌ عَنِ الْعَرْشِ
الخ یعنے امام بیہقی نے علی ابن مہدی طبری کا قول نقلاً بیان کیا ہے کہ پس قدیم
سبحانہ عالی ہے عرش پر نہین بیٹھا ہے اور نہین کھڑا ہے اور نہین لگا ہوا ہے
اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول
مین طبری نے جو استواء سے مراد اعتلا کی لی ہے اوس سے علو ذاتی معنوی مراد
ہے نہ کہ علو مکانی تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذَالِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا

قال - قول ہفتم حافظ ابو بکر محمد بن حسین آجری کتاب السنہ فی السنتہ کے باب
التحذیر من الحلولیہ جس طرف اہل علم گئے ہین - وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالی عرش
پر ہے فوق سماوات اور علم اوسکا محیط ہے ہر چیز کو اور اسی طرف بلند ہوتے ہین
عمل اس قول سے بھی استواء و جہت فوق دونون ثابت ہے -

اقول - ذات سے اللہ تعالی کا عرش پر بجہت فوق سماوات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہہ دونون بے دلیل دعوی بدعت پر محمول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے - یا اگر اُن حلولیہ کے مقابل مین تحذیراً احاطت علمی کا بیان بلا قید وحصر جہت فوقیت عرش کے ہے تو یہہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا - کیونکہ یہہ معنی اوسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہین ہے -

چنانچہ مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی مین زیر آیت کریمہ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ فرمایا ہے کہ پس ہر جا کہ استادہ روئے خود را بسوے او گردانید و یا او متوجہ شوید پس در ہمان مکان است حضور خدا و قرب او زیرا کہ او سبحانہ تعالی جسم وجسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق وتنگی حوصلہ او را توجہ از سمتے بسمت دیگر مشغول کند بلکہ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ یعنے بتحقیق خداے تعالی فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر چہ از جسمانیات وروحانیات فراخی حسی یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است بنوعے از انواع تقید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظلی زمین کار نمی کند و فراخی حوصلہ جبرئیل در کارے کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالی محیط ہمہ فراخی ہا واقعہ وممکنہ است لا الی نہایۃ اگر این نوعی فراخی او را نمی توانید فہمید پس اینقدر خود بالیقین می دانید کہ او تعالی عَلِیْمٌ یعنے دانائے ہر نہان وآشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالی معقول شما نمی شود احاطۂ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم شما است

ودر قبول عبادت احاطہ علمی او تعالی نیز کفایت می کند انتہی۔

قال - قول ہشتم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکون کے عالمون کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہہ بات ہی اللہ اوپر عرش کے الگ اپنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیف اور گھیرا اوس نے ہر چیز کو اپنے علم سے۔

اقول - اللہ تعالی کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علماء حجاز وعراق وشام ویمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہہ فوقیت عرش پر منصوص ہے مگر اس سے اوس ذات مطلق کے لئے حد وجہت تو ہر گز ثابت نہین ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد وجہت مراد لیجائے تو حافظ ذہبی کا وہ دعوی غلط ٹھیرے گا کیونکہ امام ابو حنیفہ وامام بیہقی وطحاوی وغزالی ورازی وبیضاوی وابن ہمام شیخ ابراہیم الشاذلی وشیخ الاسلام ابن اللبان وامام سیوطی وامام نووی وشعرانی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ وشافعیہ ومالکیہ وحنابلہ وغیرہ جنکے اقوال کو ہمنے اس رسالہ مین ذکر کیا ہے سبھون کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق بجہت فوق محدود ومتحیز نہین ہی بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بو آتی ہے کما قَالَ الذَّهَبِيُّ فِي كِتَابِ مَسْئَلَةِ الْعُلُوِّ نَقْلًا عَنِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيٍّ مَهْدِيٍّ الطَّبَرِيِّ أَنَّ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ لَمَّا كَانَتْ تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ جَازَ أَنْ نَرْفَعَ أَيْدِيَنَا إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدُّعَاءِ وَجَازَ أَنْ يُقَالَ أَعْمَالُنَا تُرْفَعُ إِلَى اللهِ لَمَّا كَانَتْ حَفَظَةُ الْأَعْمَالِ إِنَّمَا مَسَاكِنُهُمْ فِي السَّمَاءِ یعنے یہان دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانیکی وجہ رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حافظین

اعمال عباد کا آسمان مین ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بجہت فوق مقید
فی السماء ہونا جیسا کہ مشبہہ وحشویہ کا گمان ہے۔ قال الذہبی عن عمر بن
عثمان المکی من کتابہ فی آداب المریدین والتعرف لاحوال العبادۃ
فی باب ما یجیٔ بہ الشیطان للتائبین من الوسوسۃ واما الوجہ
الثالث الذی یاتی بہ للتائبین اذا ہم امتنعوا علیہ واعتصموا باللہ
فانہ یوسوسہم فی امر الخالق لیفسد علیہم اصول التوحید وذکر
کلاما طویلا الی ان قال فہذا من اعظم ما یوسوس بہ فی التوحید
بالتشکیک او فی صفات الرب بالتمثیل والتشبیہ او بالجحد لہا
والتعطیل وان یدخل علیہم مقاییس عظمۃ الرب بقدر عقولہم
فیہلکوا ان قبلوا ویتضعضع ارکانہم ان لم یلجؤوا فی ذلک الی العلم
وتحقیق المعرفۃ باللہ عز وجل من حیث اخبر عن نفسہ ووصف
بہ نفسہ ووصفہ بہ رسولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حاصل اس
کا مقصد یہ کہ صفات الٰہی کی بسبب قیاسات عقلی سے ایسی نکرین جس سے تمثیل
وتشبیہ لازم آوے اور اوسکو اوسی حالت پر رکھین جیسے حق سبحانہ تعالیٰ اور اوسکے
رسول نے کہا ہے تو پھر اس صورت مین قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی
یا حدیث ثم اللہ فوق ذلک سے حافظ ذہبی کا یہ منشا ثابت نہین ہوسکتا
کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات بجہت فوق علی العرش یا فی السماء مقید و محدود ہے
کیونکہ ذات مطلق کے لئے قید جہت مکانی کی سراسر تمثیل و تشبیہ ہے اور نیز
حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا حد و جہت کے ساتھ وصف نہین فرمایا ہے

اور خدا اور اوس کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھہ اوسکی تعریف کی ہے یعنے
قرآن وحدیث سے حق سبحانہ تعالی کے لیے جہت یا اوس ذات مطلق کا حصر علی العرش
یا فی السماء ہرگز ثابت نہین ہوا ہے اب رہا یہہ امر کہ احاطت اوسکی علمی ہے یا ذاتی
اسمین اہل علم کی راے مختلف ہے جیسا ذکر گذر چکا ہے اور شوکانی نے آیات معیت
مین علم کے ساتھہ تعبیر کرنیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جیسا ذکر
ہم آیندہ کرینگے شرح حکمت نبویہ مین ہے کہ نَعْتَقِدُ اَنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوٍ عَلَيْهِ
اِسْتِوَاءً مُنَزَّهًا عَنِ التَّمَكُّنِ وَالْاِسْتِقْرَارِ وَاَنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَمَعَ ذٰلِكَ
هُوَ قَرِيْبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ وَهُوَ اَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ وَلَا
يُمَاثِلُ قُرْبُهُ قُرْبَ الْاَجْسَامِ یعنے اعتقاد رکھتے ہین ہم کہ استواء اوس کا
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پکڑنے سے اور
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اوس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ
قریب ہے رگ گردن سے اور نہین تمثیل رکھتا قرب اوسکا جسمونکی قربت سے انتہے
قال - قول ہم حافظ ابو القاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہین کہ اللہ اپنے
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اوس جیسی کوئی چیز نہین وہ سنتا دیکھتا ہے
اقول - الحق جملہ اہل حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے
مخلوقات سے اگرچہ یہان حافظ صاحب نے کوئی قید جہت وتحیز کی نہین لگائی
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہان لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔
حالانکہ یہہ مطلب اس قول سے حاصل نہین ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہہ تصریح ہے
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہین کہ اللہ تعالی اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اوسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ بمعنی تحیز وقید وجہت مکانی فوق کے اور نہ وہ جدا ہے اپنے خلق سے باعتبار تغایر ذاتین کے نہ بمعنی فصل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ

قال۔ قول وہم امام ابن خزیمہ نے فرمایا جو کوئی اقرار نکرے اس بات کا اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے اوپر ساتون آسمانون کے جدا اپنے خلق سے وہ کافر ہے اوس سے توبہ چاہین اگر کرے فبہا ورنہ اسکی گردن مارے انتہیٰ۔

اقول اگر اس قول مین عدم اقرار سے اللہ تعالی کے استوی علی العرش کا انکار مراد ہے تو منکر نص کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جُدا نرہنے سے مطلب حق سبحانہ تعالی و تقدس کے ساتھہ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے مقصود ہے جیسے کہ ملاحدہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالے کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اوسکی معنی اپنے طرف سے کچھہ نہ لین جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یا ایسی کسی معنی کو قبول نکرین جو باکیف و مخالف تقدیس الہی ہون۔ یا جن معنون سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا یہہ معنی دوسرے آیات محکم کے مخالف ہون اور اسیطرح حق سبحانہ تعالی و تقدس کے فوق عرش و فوق عباد ہونیکو تو قبول کرے اور جہت متعارف سے نیچے اور ایسے جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالی کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسمون کے ہوتا ہے اور یہہ اعتقاد رکہے کہ حق سبحانہ تعالی اپنے مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور حق تعالی کی معیت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف رکھے جیسے کہ

قرآن مین ناطق ہے اور کہے کہ یہہ معیت و قربت ذاتی و علمی مجہول الکیفیت ہے بلکہ اوسکی معیت بندون کے ساتہہ اوسکی شان کبریائی کے لایق ہے تو کیا ایسا شخص بھی کافر و واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لایق تعظیم ۔ بَيِّنُوْا تُؤْجَرُوْا ۔

قال ۔ قول یازدہم امام محمد بن موصل نے کہا کہ خدا نے قرآن مین خوب کھولکر بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر ۔

اقول اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہین اور عرش فوق سماوات نہین یہہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث مین وارد ہو چکا ہے لیکن اس سے قید جہت و حصر ذات کا تو ثابت نہین ہوتا ۔

قال ۔ قول دوازدہم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہین کہ قایم ہونا عرش پر صفت ہے خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور سونپے علم اوسکا اللہ کو ۔

اقول بیشک اہل سنت یہہ کہتے ہین کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا کیف ہے جسپر ایمان لانا واجب ہے اور اوسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس کہنے سے تو جہت فوق مین حصر ذات مطلق کا ثابت نہین ہو سکتا یاد رہے کہ یہان مترجم صاحب نے استواء کے معنی قایم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی لفظ قایم کے ساتہہ ایمان لانا واجب نکہتے وجہ اسکی ظاہر ہے کہ قایم علی العرش منصوص نہین ہے بلکہ اگر لفظ قایم کے ساتہہ ایمان لانا واجب ہے تو یہہ قول الٰہی ہے کہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلٰى كُلِّ نَفْسٍ ۔

قال ۔ قول سیزدہم غنیۃ الطالبین مین ہے نہین جائز خدا پر حد مین مگر وہ جو کہ

کیا ہے کہ خدا عرش پر مستوی ہے۔

اقول - شیخ عبد الحق محدث دہلوی غنیۃ الطالبین کے عنوان ترجمہ مین لکھتے ہین کہ ہرگز ثابت نہین ہوئی کہ غنیہ تصنیف سے جناب غوث کے ہے اگرچہ وہ آپکی مشہور ہے الخ تاہم یہہ بیان غنیہ کا ہمارے ہی مفید مدعا ہے کیونکہ خدا تعالی کا عرش پر مستوی ہونا تو مسلم ہے۔ مگر اوسکی ایسی معنی کا لینا جسمین حد ہو جائز نہین جیسے کہ صاحب غنیہ کا قول ہے کیونکہ بیٹھنا یا ٹھہرنا اوس ذات مطلق کے لئے جہت کی قید یا تحیز یا حصر وغیرہ کا ثابت کرنا یہہ تمام حدین ناجائز ہین۔

قال - قول چہاردہم کتاب البہجۃ مین ہے رب ہمارا عرش پر مستوی ہے اور ملک پر محتوی بدلیل سات آیتون کے جو قرآن مین ہین اس مقدمے مین نہین ذکر کرتا مین اون آیتون کا بسبب جہل جاہل اور اوسکی رعونت کے انتہی یہہ دونون کتابین تصنیف ہین شیخ عبد القادر رضی اللہ عنہ کی۔

اقول - الحق اون سات آیتون سے جو فصل اول مین گذر چکین اللہ و رب و رحمن کا استوی علی العرش نہایت صراحت کے ساتھہ ثابت ہے مگر اس سے تو کوئی تائید اس دعوی کی نہین ہوتی کہ ان ساتون آیتون مین استوا کی ظاہری معنی بیٹھنے یا ٹھہرنے کے ہین جسکو ایک جاہل بھی سمجھہ جاسکتا ہو۔ ہان سچ تو یہہ ہے کہ ایسا ہی شخص ایسی معنی حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت سمجھیگا۔

قال - قول پانزدہم امام رازی نے کہا مین پڑھتا ہون اثبات مین الرحمن علی العرش استوی اور الیہ یصعد الکلم الطیب اور نفی مین لیس کمثلہ شیء و لا یحیطون بہ علما اور جو کوئی آزمائیگا مثل میرے آزمانیکے وہ پہچان لیگا مثل میری پہچاننے کے

اس قول مین اثبات ہے صفت استوار اور جہت فوق دونون کا۔

اقول - امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استوار کی معنی جو کچھ کہ بیان کیے تھے اوسکی تصریح تفسیر کبیر مین یون کی ہے کہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اے حَصَلَ لَہُ تَدْبِیْرُ الْمَخْلُوْقَاتِ عَلٰی مَا شَاءَ وَاَرَادَ الخ باوجود اسکے پہلا قول امام صاحب کا فیصلہ ہے درمیان دو فریق مخالف کرامیہ و جہمیہ و مشبہ و معتزلہ کے کیونکہ الرحمٰن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استوار کو رحمٰن کے جس سے رد ہوگیا قول معتزلہ و جہمیہ کا جنہون نے صفت استوار کا انکار کیا تھا اور لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ سے اوس کے نسبت ایسی معنی کرینکی نفی کی جو مشابہ ہو معنی اجسام کے جس سے رد ہوگیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہون نے ا ہ ایسے ذات مطلق کے نسبت تحیز و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول سے امام رازی کے تو استوا ثابت ہوتا ہے مگر نفی کیگئی ہے تخصیص جہت فوق اور تحیز و مکان کی جیسے کہ آپنے اربعین مین تصریحاً فرمایا ہے کہ ذَھَبَ سَوَادُ الْاَعْظَمِ مِنَ الْعُقَلَاءِ اِلٰی اَنَّہٗ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ فِیْ وُجُوْدِہٖ عَنِ الْمَکَانِ وَالْحَیِّزِ وَالْجِھَۃِ وَقَالَ الْکَرَامِیَۃُ اِنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِجِھَۃِ الْفَوْقِ یعنے گروہ کثیر علما کا اسبات پر گیا ہے کہ اللہ تعالی شانہ اپنی ذات مقدس مین منزہ ہے مکان و حیز و جہت سے اور کرامیہ کہتے ہین کہ اللہ تعالی خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ

قال - قول شانزدہم امام غزالی رح نے احیاء العلوم اور کیمیاے سعادت اور اربعین فی اصول الدین مین لکھا ہے کہ مستوی ہے عرش پر اور فوق عرش ہے بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔

اقول یہان توامام صاحب نے اسیقدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہین الفاظ سے قرآن وحدیث مین بھی وارد ہے جس سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید جہت وتحیز مکان کچھہ بھی ثابت نہین ہوسکتا بلکہ کتاب العقاید مین توامام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اسطرح فرمائی ہے کہ جسم ان کے طرح کسی جگہہ مین نہین عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح اوس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چھوتا ہے اور نہ وہ اوسپر جگہہ پکڑے ہوے ہے نہ اوسمین حلول کئے ہوے ہے اور نہ اور چیزون کے طرح ایک جگہہ سے دوسرے جگہہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اوسکو اوٹھایا نہین ہے۔ بلکہ عرش اور عرش کے اٹھانے والون کو اوسکی لطف وقدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور جتنی چیزین ہین وہ اون سب سے فوق ہے اور اس فوقیت کے سبب سے وہ عرش کے نزدیک نہین اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب چیزون سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اوسکی یہہ نزدیکی اس سے زیادہ ہے جو شادرگ کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور پھر باب دوم کے آٹھوین اصل مین فرماتے ہین کہ اللہ تعالی کسی مکان مین نہین ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اسطرح ہے جس طرح آپنے کہا ہے اور اپنے استوار سے مراد لی ہے یعنے وہ اوس کے کبریا کے خلاف نہین اور نہ اوسمین حدوث وفنا کی علامت کو دخل ہے اور اس آیت مین بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ وَهِیَ دُخَانٌ اور اللہ تعالی کے عرش پر ہونیکے جو معنی ہین وہ صرف قہر وغلبہ کے روسے ہوسکتے ہین اور اوسکو اس طرح سمجھا چاہئے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدِ اسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ ۔ بِغَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُھْرَاقٍ اہل حق کو اس تاویل کے
سوا کوئی چارہ نہین (ثابت ہوا کہ یہہ آیت استوار کی متشابہہ ہے) جیسا کہ اس آیت
کے تاویل سے نہین وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ اسکی معنی یہہ کئے ہین کہ ساتھہ ہونے
سے مطلب اوسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے اس ارشاد سے قدرت وقہر مراد لی ہے قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصَابِعِ
الرَّحْمٰنِ اور اسیطرح اس حدیث کو بزرگی وتعظیم پر حمل کیا ہے اَلْحَجَرُ الْاَسْوَدُ
یَمِیْنُ اللّٰہِ فِیْ اَرْضِہٖ اگر انہین ظاہری الفاظ کے موافق سمجھ دیا جاوے اور
تاویل نکیجاوے تو محال لازم آتا ہے اسیطرح اگر استوار سے ٹہرنے اور جگہہ پکڑنیکے
معنی لین تو یہہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا جاہے
اوس کے برابر ہو یا اوس سے چھوٹا یا بڑا یہہ محال ہے اور جس بات سے
لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالی اپنے عرش پر جسم کے طرح
ٹہرا ہوا اور جگہہ پکڑے ہوے نہین صرف قہر وغلبہ کے روسے ہوسکتا ہے انتہی
اب لغور دیکہو اور خوب سمجہو کہ عقیدۂ صحیحہ اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت تشبیہہ
کے اوسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار وفوق
وقرب ومعیت ذاتی کے اون تمام ایسے معنون سے جنکو ایک جاہل عامی دیہاتی
سمجھتا ہے ہر طرح کے حد وقید وکیفیت سے حق سبحانہ تعالی وتقدس کی تنزیہ
فرمادی ہے پس آپکے اسقدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے
یا ٹہرنیکے لیجاوین اور فوق سے جہت متعارف مراد لیجاوے اور معیت کی معنی حلول
واتحاد سمجھی جاوین تو یہہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہین ۔

قال - قول ہفدہم امام محمد بن عطاس نے کتاب تنزیہ الذات والصفات مین کہا
کہ واجب ہے مسلمانون پر ایمان لانا ساتھہ الرحمٰن علی العرش استوی کے -

اقول - نہایت صحیح و درست کہا لیکن اس کہنے سے جہت فوق کی قید یا ٹہرنے
و بیٹہنے کی معنی تو ثابت ہی نہین ہوسکتے -

قال - قول ہجدہم امام شوکانی نے تفسیر فتح القدیر مین لکہا ہے اس مسئلہ مین
چودہ قول ہین احق واولی بصواب مذہب سلف کا ہے کہ خدا مستوی ہے عرش
پر بلا کیف جس طرح اوسکو لایق ہے -

اقول - الحق صفات باری کے نسبت یہی کہنا اولی ہے کہ وہ بلا کیف ہین جسطرح
اوسکے لایق ہے اور یہی طریقہ تفویض کا مذہب سلف تہا اور یہی راہ حزم واحتیاط
کی اونکے بعد والون کو اختیار کرنی چاہیئے تہا مگر بعضون نے کجراہی اختیار کی
اور استواء و فوق کو اوسکی حالت پر نچہوڑا بلکہ خود رائی سے اوسکو اپنے ظاہری
معنی پر حمل کیا جسکو ایک عامی جاہل دیہاتی بہی سمجہہ جاسکے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ
ان معنون کو عوام حدود و تکیف کے ساتہہ اوس ذات مطلق و مقدس کے نسبت
سمجہنے لگے پس اسکا تمام تر وزر اون گستاخون کے سر پر ہے جنہون نے اس بات
مین نہایت بیباکانہ دریدہ دہانی سے اکثر عوام الناس کے عقیدون کو متزلزل
کر دیا ہے اَللّٰهُمَّ وَلَا تَجْعَلْنَا مِنْهُمْ -

اے کاش یہہ لوگ اسقدر تو سمجہتے کہ اگر ان صفات الٰہی کا مفہوم ایسا ہی صاف
و سیدہا ہوتا جسکو ایک عام جاہل دیہاتی بہی سمجہہ جاسکتا تہا تو پہر وہ خواص سلف
کے اس نعمت عظمیٰ سے کیون محروم رہتے اور اس بارہ مین سکوت اختیار کرکے

عموماً اسکی اشاعت مین کیون دریغ فرماتے اور کس وجہ سے اوس کے علم کو حوالہ بخدا کرکے اور سایل کو زجر و توبیخ کے ساتھہ نفس سوال ہی کو بدعت ٹہراتے گویا انکا یہہ دعوے معاذ اللہ اصحاب سلف کو جاہل قرار دیتا ہے اور ایک عام دیہاتی سے بھی انکا تہبہ گہٹا دیتا ہے کیونکہ سلف والے اگر استوار کی بھی معنی سمجھے ہوتے تو اوٹہنے یا بیٹہنے کی کچھ تو ضرور بیان کر جاتے۔

قال - قول نوزدہم امام شوکانی نے رسالہ صفات مین لکھا ہے استوار خدا کا عرش پر مصرح ہے بہت جگہ قرآن مین۔

اقول بیشک سات جگہ قرآن مین بالتصریح لفظ استوار کا تو وارد ہو چکا ہے مگر کچھہ فکر نفرمائے کہ ایک جگہ بھی قرآن مین تصریحاً تو کیا اجمالاً بھی استوار کی کوئی معنی بیٹہنے وٹہرنے وغیرہ کی نہین آئے ہین اور نہ امام شوکانی نے لئے ہین بلکہ استوار وغیرہ صفات متشابہ کی ایسی معنی کرنے سے منع کیا ہے جو مشابہ صفات اجسام ہین چنانچہ امام شوکانی نے رسالہ تحف فی الارشاد الی مذہب السلف مین لکھا ہے کہ اَمَّا الْکَلِمَۃُ الثَّانِیَۃُ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ فِیْھَا اُسْتُفِیْدُ نَفْیُ الْمُمَاثَلَۃِ فِیْ کُلِّ شَیْءٍ فَیُدْفَعُ بِھٰذِہِ الْاٰیَۃِ فِیْ وَجْہِ الْمُجَسِّمَۃِ وَیُعْرَفُ بِہِ الْکَلَامُ عِنْدَ وَصْفِہٖ سُبْحَانَہٗ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَعِنْدَ ذِکْرِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْیَدِ وَالْاِسْتِوَاءِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْہِ الْقُرْاٰنُ وَالسُّنَّۃُ فَیَتَقَرَّبُ بِذٰلِکَ الْاِثْبَاتُ لِتِلْکَ الصِّفَاتِ لَا عَلٰی وَجْہِ الْمُمَاثَلَۃِ وَالْمُشَابَھَۃِ لِلْمَخْلُوْقَاتِ فَیُدْفَعُ بِہٖ جَانِبَیِ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِیْطِ وَھُمُ الْمُبَالَغَۃُ فِی الْاِثْبَاتِ الْمُفْضِیْ اِلَی التَّجْسِیْمِ وَالْمُبَالَغَۃُ فِی النَّفْیِ الْمُفْضِیْ اِلَی التَّعْطِیْلِ فَیَخْرُجُ مِنْ بَیْنِ الْجَانِبَیْنِ

وَغُلُوءِ الطَّرَفَيْنِ حَقِيقَةُ مَذْهَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ مَا أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهٍ لَا يَعْلَمُهُ اِلَّا هُوَ وَاَنَّهُ الْقَائِلُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ یعنے کلمہ دوسرا وہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی مماثلت کی ہر شی مین پس دفع ہوتی ہے اس آیت سے وجہ جسمیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سبحانہ تعالے کے ساتھہ سمیع وبصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمع وبصر وید واستواء وغیرہ صفات کے جو شامل ہے قرآن وسنت پس مقرر ہوگیا ساتھہ اس بات کے واسطے ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مماثلت ومشابہت مخلوقات کے پس دور ہوگئی اس سے دونون جانب افراط وتفریط کے اور وہ مبالغہ ہے اثبات کرنے پر یہانتک کہ پہونچادے تعطیل کو پس نکلی ان دونون جانبونمین سے اور غلوء طرفین سے حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول انکا یہہ ہے کہ اثبات کرنا اون صفات کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح پر کہ نہین جانتا انکو مگر وہی اسواسطے کہ فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ؕ

قال - قول ستم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید مین لکہا ہے وہ فوق عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھہ اوس کے اپنی ذات کا لیکن نہ بمعنی تحیز وجہت بلکہ نہین جانتا کنہ اس تفوق واستواء کی مگر اللہ اور جو راسخ ہین علم مین جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جناب ممدوح سے آگے آئیگا یہان فقط استواء وفوق ثابت کرتا ہے -

اقول - شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت مین آگے جہان آئیگا وہین اوسکو دیکہی کی

لیا جاویگا مگر یہان تو جناب ممدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ مین فرمادی ہے اور معنی استواء سے بھی تحیز و مکان کا بخوبی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام ظاہری معنون کی بھی کامل بیخ کنی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیہاتی سمجھہ جا سکتا ہے چنانچہ آپکی اصل عبارت عقاید کی یہہ ہے کہ وا و پاک است از حدوث و تجدد از جمیع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ کردہ نمی شود سوے او بہ اینجا و آنجا و صحیح نمی شود بروے حرکت و انتقال و تبدل در ذات و صفات وے و نہ نادانی و دروغ وا و بالاے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را لاکن نہ بمراد مکانی و جائی بلکہ کسی نمی داند حقیقت این تفوق و استواء را مگر خود ش و پختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنرا خدا تعالی از نزد خود علمی انتہی بس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

قال - قول لبست و یکم فرع نابت من الاصل الثابت مین ہے حقتعالی بذات خود فوق عرش است چنانچہ مذہب جمہور محدثین ہمین است انتہی اور اقوال اسکے باب مین بہت ہین اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے کہ ایک حرف اون سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر ہان اور فرقے گمراہ مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہین سو وہ اہل سنت و جماعت مین داخل نہین و باللہ التوفیق۔

اقول - البتہ قرآن و حدیث مین حق سبحانہ تعالی کے فوق عرش ہونیکا ذکر مطلقاً وارد ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصر ہے کتاب فرع نابت

مین تو ہوگا مگر کتاب اللہ مین نہین۔
یہہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار وفوق کی تاویل مثل فرقہ کرامیہ وشبہہ ومجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھہ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جسمین جہت وتحیز ومکان وحد وقید وغیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہون اسیطرح ان صفات استوار وفوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقۂ معتزلہ وجہمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب حق اہل سنت کا یہہ ہے کہ استوار وفوق وغیرہ صفات الٰہی کو حق جانے جس طرح سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اوسکی تاویل اپنے طرف سے نکرے اور نہ کوئی معنی اوسکی ایسی لے جسمین کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی منافی تنزیہ حق ہے بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حوالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ وتابعین وتبع تابعین وائمہ مجتہدین وجمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین ومفسرین کا جسکا ثبوت کچھہ تو گذر چکا اور کچھہ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق امام بیہقی نے کتاب اعتقاد مین لکہا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو اونکے تابع ہین اتباع متاخرین سے یہہ کہہ گئے ہین کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب اسکے ساتھہ کئے آیتون مین اور وارد ہوے ہین اس کے اخبار صحیحہ پس قبول کرنا اوسکا توقف کے ساتھہ واجب ہے اور بحث وتکرار کرنا اور اوسکی کیفیت طلب کرنا جایز نہین اور کہا کہ واجب ہے جاننا اسبات کا کہ استوار اللہ تعالے کا نہین ہے ایسا کہ سیدہا ہوا ہو کجی سے اور قرار پکڑا ہو کسی مکان مین اور نہین ہے لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن مستوی ہے اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے اوسنے بلا کیف جدا ہے سارے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہے بیہقی نے کتاب اسماء وصفات مین کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہین کرتے تھے تفسیر استواء کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزون مین موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہہ قول بیہقی محدث کا صریح ہے نفی کرنے مین ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھہرنا و بیٹھنا وغیر ذلک ہے اصل قول فصل ششم مین نقل کیا جاویگا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین کہ ثم استوی علی العرش مین لوگون کی بہت سے اقوال ہین جسکی تصریح کا یہان موقع نہین البتہ ہم چلتے ہین اس مقام مین مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین و متاخرین سے اور وہ جاری کرنا ہے اوسکا بغیر کیفیت و تشبیہہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی متبادر ہوتی ہین طرف ذہنون مشبہین کے وہ منفی ہے اللہ تعالی سے کیونکہ اللہ تعالی کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھہ مشابہت نہین ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بلکہ یہہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ائمہ نے اونمین سے نعیم بن حماد الخزاعی شیخ البخاری ہین جس نے تشبیہہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے ساتھہ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھہ موصوف کیا ہے اللہ تعالی نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے ساتھہ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہین اوسمین تشبیہہ پھر جس نے ثابت کیا اللہ تعالے کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار صحیحہ مین ہے ایسی وجہ کے ساتھہ جو لایق ہے اوس کے جلال و برتری کے اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانون کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہین تصریح کرتا ہے ابن کثیر

کہ وہ نہین جاری کئے جاتے اوپر ظاہری معنی اپنے کے جو وہ تحیز و جہت و استقرار مکانی ہے اور یہہ سب نقصانات ہین۔

محمد بن الحسن شیبانی الحنفی نے کہا ہے کہ متفق ہین تمام فقہا مشرق سے مغرب تک اوپر ایمان لانے صفات کے بغیر تفسیر و بلا تشبیہ کے اور کہا ہے تاج السبکی شافعی نے اس عقیدۂ جمیلہ مشہورہ پر متفق ہین علماے سلمین شافعیہ و مالکیہ و حنفیہ اور فضلاے حنابلہ سے اور نہین مخالفت کرتا اسمین مگر ناکس نہین اعتبار ہے اللہ کے یہان اونکا۔ اور کہا ہے ابن یعلی الفراء الحنبلی نے کہ اجماع کیا ہے اہل قبلہ نے اسبات پر کہ ثبوت ذات کا واسطے باریتعالی کے نہین ہے وہ مگر ثابت کرنا وجود کا ہے نکہ اثبات حد و کیفیت کا۔

حضرات ناظرین قبل اسکے کہ مین اون آیات و احادیث کا یہان ذکر کرون جنکو حق سبحانہ تعالی و تقدس کے بالذات فی السماء ہونیکے نسبت فصل چہارم مین اس غرض سے لانے والے ہین کہ اوس سے ذات مطلق و مقدس کیلئے جہت فوق ثابت ہو اس امر کو صاف صاف کہدینا ضروری سمجھتا ہون کہ اہل سنت و جماعت بھی حق سبحانہ تعالی کی فوقیت کو تسلیم کر چکے ہین اور اون کے نزدیک وہ جملہ آیات و احادیث فی السماء کے مسلم ہین کیونکہ وھو اللہ فی السموات منصوص ہے لیکن اس سے بجہت فوق علی السماوات ذات مطلق کا حصر لازم نہین آتا تاہم اسقدر اونکے دعوی کو ہم بخوشی قبول کرتے ہین کہ اللہ تعالی بالذات علی السماوات یا فی السموات ہے تو اس سے وہ پہلا دعوی اونکا باطل ہوا جو استوی علی العرش کے ثبوت سے بالذات حق سبحانہ تعالے کیلئے

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جبکا ثبوت سات آیات اور سات
احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش بتہ تکلف تمام وتکلیف
مالاکلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق
سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سماء و عرش کے فیما بین پانصد برس کی راہ کا
فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے وَهُوَ اللّٰهُ
فِي السَّمٰوٰتِ کے ثبوت کے لئے اوس پہلے دعوی علی العرش کے قید سے
راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شد۔ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی
علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھگئی
تو اوس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السّموات بھی ہونا متحقق ہوگیا تو
پھر اوسی آیت کریمہ وهو الله فی السّموات کے دوسرے جزو فی الارض
کی تصدیق اور اوسکا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھہ ہوجاویگا کیونکہ جب
اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھگئی اور تحت عرش کے بھی فی السّموات ذات
مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو پھر تحت سماوات کے علی الارض ہونیمین
کونسی کسر باقی رہجاتی ہے کیونکہ آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ
مین عطف حرف فی کے ساتھہ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ
جس بے کیفی کے ساتھہ فی السّموات ہے اوسی بے کیفی کے ساتھ فی الارض
بھی ہے اگر یہان حرف فی کو بمعنی علی کے لین تو جس طرح وہ اللہ علی السّموات
ہے اوسیطرح وہ اللہ علی الارض بھی ہوگا برائے خدا اب یہان انصاف سے
نگذر وا اور سچ کہو کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھہ جانے سے اوس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس
امر کا رفع شبہہ کہ علی الارض و فی الارض یا بفحواے حدیث صحیح لَوْ اَنَّکُمْ دَلَّیْتُمْ
بِحَبْلٍ اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی لَهَبَطَ عَلَی اللّٰہِ کے مفہوم ظاہری کو حلول و اتحاد
پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان
علی العرش و فی السماوات کی حالت مین بھی صادق آویگا کیونکہ جس معنی کی
قربت یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت
ذاتی حق ہے ویسی ہی قربت یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق
کے ساتھہ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سماوات ہو باطل و محال ہے
پس جن وجوہ اور دلایل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید
مین حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاویگا یا جس
شان اطلاقیت کے ساتھہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کا ثبوت علی العرش
و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلایل علی الارض کی نسبت سے اون
تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوینگے۔ مگر یہہ خوب
یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کرنیسے
اور سماء فوق ارض اور عرش فوق سماء ہونیسے بھی اوس ذات مطلق کے
نسبت جہت مکانی تو کسی حالت مین لازم نہین آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی
بمقابلہ جہت تحت کے متحقق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ مین آسمان
فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش بجہت فوق ہے مگر جو ذات کہ
علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت یہہ جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزون مین ہوتی ہے مگر یہان ایک ہی ذات ہے یعنے تحت و فوق کے ہر دو محل مین ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالی اللہ شانہ و عز برہانہ پس جیسے کہ اللہ تعالی کا علی العرش و فی السماء ہونے سے اوس کے شان مین جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہین سکتی اسیطرح علی الارض و فی الارض السفلی کی نسبت سے بھی اُس ذات مطلق کے حق مین جہت تحت کی اضافت بھی درست نہو سکیگی کیونکہ اوس واجب الوجود کو بمطلقیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات کے ساتھہ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکیفیت ہے اور کبھی یہی نسبت معیت سے بھی تعبیر کیجاتی ہے یہہ ایک نہایت دقیق سر ہے جسکا انکشاف آیہ کریمہ ہو الاول والآخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر منحصر ہے اِنَّ فِی ذَالِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ ۱ ع ۱۰ یعنے البتہ اسمین نصیحت ہے واسطے اوس شخص کے کہ جسکا دل آگاہ ہو یا ڈالدیا اوس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگرچہ ذات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھا نیکے لئے قلب سلیم کے لئے اسقدر بیان بالا بس ہے مگر اوبھی گر ہوس ہے تو لیجئے ادن آیات و احادیث و اقوال کو لکھہ کر بتا دیتے ہین۔

قال ۔ فصل چہارم بیان مین اون آیتون کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق پیر ثابت ہے۔

اقول ۔ حق سبحانہ تعالی و تقدس کا فوق عرش یا فوق عباد کے ہونا تو نصاً ثابت ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اوسکی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے ساتھ

جہت کی قید تفریع ہے اور یہہ بدعت ہے کیونکہ قولہ تعالی وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ
یا حدیث ثُمَّ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ مین تو جہت کا لفظ نہین ہے تو پہر خدا اور رسول
کے کلام مین اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکلنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اون کے بعد جسقدر حفاظ حدیث تھے اونہون نے
اوسی لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا تھا
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی
تاویل کرکے بھی نہین پہونچایا ہے تو بخلاف اوسکے عمل اور علم کا دعوے
خدا محفوظ رکھے۔

جاننا چاہیئے کہ وضع لغت عرب مین لفظ فوق کے دو احتمال ہین ایک فوقیت مکانی
جو دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے مشترک ہے یعنے ایک اوپر ہوتا ہے اور
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے
پہر جو چیز کہ اوس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اوس کو تحت کہتے ہین دوسری
فوقیت رتبی ہے جسکا اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے
جیسے کہ کہتے ہین **السلطان فوق الوزیر** یعنے وزیر پر سلطان کی فوقیت
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو معنوی ہے نہ یہہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہہ بات ثابت ہوگئی کہ زبان عرب مین لفظ فوق کا انہین دو معنون مین
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالی و تقدس
کی تنزیہہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھہری کیونکہ
فوقیت مکانی اوسپر محال ہے جو جسم نہوا اور جسم مین عارض ہو تو اب فوقیت

ربنی یعنے علو معنوی ہی ثابت و متعین ہوگئی جیساکہ وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ
مین ہے پس یہہ فوقیت بعینہ اس قبیل کی ہے جیساکہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم ہوتا
ہے یا قاہر کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب سمجھو۔

قال - آیت اول سورہ بقر مین ہے قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْھِکَ فِی السَّمَآءِ
ہم دیکھتے ہین پہر پہر جانا تیرے منہہ کا آسمان مین یعنے طرف آسمان کے جلالین
وغیرہ مین لکھا ہے فی جہتہ السماء فتح الرحمن مین در جانب آسمان موضح القران
مین نماز مین آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہین۔

اقول - اس آیت مین حق سبحانہ تعالی کے فی السماء ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہین ہے
البتہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو ہرگز
ثابت نہین کرتا کہ حق سبحانہ تعالی بالذات بجہت فوق سماء ہی مین ہے بلکہ آپکا
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گویا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تہا جیسا صاحب تفسیر
موضح القرآن نے اسطرف اشارہ کردیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سماوات کی
جہت سے ہوتا تہا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی
کا لانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سماوات
کے عرش پر ہے۔

قال - آیت دوم آل عمران مین ہے اِذْ قَالَ اللّٰہُ یٰعِیْسٰۤی اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ وَرَافِعُکَ
اِلَیَّ جب کہا اللہ نے اے عیسی مین تجہکو پہیرونگا اور اٹہاؤنگا اپنے طرف فتح الرحمن
مین ہے بردارندہ تو ام بسوے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہین فارسی عربی

کا فرق ہے مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو معراج
مین دوسرے آسمان پر پایا یہہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے
اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالیٰ
نے وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا

اقول ۔ اس آیت سے وہ حصر کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلشانہ بالذات
جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسی کے ہین کما قال اللہ تعالے
وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ا ع ۱۴۔
البتہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے
ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ اِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ ا ع ۲
یعنے اللہ تعالیٰ و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام
کی ہی نہین ہے بلکہ ثُمَّ اِلٰی رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ ۲ ع ۲۵ کا حکم عام ہے یہان رجوع
و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے رفع مین اوپر کے
طرف جانا ثابت ہوتا ہے اسیطرح رجوع مین بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ
علی نبینا وعلیہ السلام نے معراج مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا کہ
اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ سے قطع نظر اس کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزدیک جمیع ارواح
کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی مین نقلاً بھی وارد ہے۔

پھر اب رجوع کیجئے حضرت عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اونکو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھا لیا
یا بلا لیا کما قال اللہ تعالیٰ بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان
پر تشریف رکھتے ہین جیسے کہ حدیث معراج مین مسلم نے روایت کی ہے حالانکہ یہہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت ودوزخ موجود ہین اور مقام جنت کا زیر عرش وبالائے سماوات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنے ارض السفلے ہے اَلْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ وَالنَّارُ فِي الْأَرْضِ (الدیلمی) پس اس صورت مین تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان دویم پر اللہ تعالی کے پاس صحیح نہین ہو سکتا حالانکہ وَإِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ع ۹ منصوص ہے یہان کچھہ خیال شریف مین آیا کہ باہم منقولات مین اسقدر تعارض کیون پیدا ہوگیا اسی سبب سے کہ آپکا استدلال خود بے ڈھنگا اور بے تکا تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہان لانیسے آپکا اصل مقصود یہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالی بجہت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے شب معراج مین عیسی علیہ السلام کو آسمان دویم پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تصدیق ہوگئی کہ بیشک عیسی علیہ السلام کو اللہ تعالی نے اپنی طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالی آسمان دوم پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہے لہذا اللہ تعالی بھی ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپنے بکمال مہربانی اسکو نصاً بھی ثابت کیا ہے جسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہین بلکہ اوس کے ساتھہ اوس دعوی کو بھی قبول کرتے ہین کہ اللہ تعالی آسمان دویم پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اوس پہلے دعوی کا کیا انجام ہوگا۔ جو آیات واحادیث واقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالی وتقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجہت فوق ہونا ثابت

کرنا چاہا تھا اگرچہ پہلا دعوی ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کر چکے تھے آخر کار نباہ نہ سکے الحمد للہ علی ذلک ۔

قصور معاف حق سبحانہ تعالی و تقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعوی کے ساتھ عقلی و نقلی سب طرح کے دلایل پہلے پیش کر چکے ہین اور انہین عقلی و نقلی دلایل سے حق سبحانہ تعالی کے بالذات علی السماء ہونیکا دوسرا دعوی آپکا باطل ٹھہر چکا ہے تو نا گریز اب یہہ کہنا پڑیگا کہ علی العرش تو ذاتاً ہے اور علی السماء علماً ہے حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھہ سماء کی قید باطل ٹھہرتی ہے کیونکہ آپ ہی کہہ چکے ہین کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علماً سب چیزون کے ساتھہ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لینگے کہ اللہ تعالی جلشانہ علماً علی السماء ہے تو پھر رَافِعُكَ إِلَيَّ اور بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ کے استدلال سے آپکا یہہ دعوی بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے مختلف و متناقض دعوؤن نے تمام دلیلون کو بگاڑ دیا خوب غور کیجئے ۔

یہہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ نیچے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہان صرف اپنے حس ہی پر اعتماد کرکے علم ہیئت و جغرافیہ سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کروی ہے اور وہ آسمان کے لئے مثل مرکز کے ہے یعنے چارون طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر نقطۂ زمین سے ہر طرف آسمان کا فصل و بُعد متساوی ہے اور ہندوستان کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت مین امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستانیون کے سر پر جہت

فوق آسمان ہے اسیطرح امریکہ والونکے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا حق سبحانہ تعالی فرمایا ہے کہ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا کیونکہ یہہ خطاب عموماً ہے جسکے حکم مین تمام روے زمین کے لوگ داخل ہین لیکن باعتبار تخصیص یعنے ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستانیون کے اوپر سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت مین بھی آسمان ہے تو پہر وہ دعوی باطل ہوگیا جو بالاتفاق آسمان نیچے ہونے کا کیا گیا تھا غرض اس جگہہ یہہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

قال۔ آیت سیوم سورۂ نسا مین ہے بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ بلکہ اٹھا لیا اوسکو خدا نے طرف اپنے فتح الرحمن مین ہے بلکہ برداشت اورا خدا بسوے خود انتہے حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے تھا جو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف رفع لغت عرب مین اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہین مقابل خفض کے

اقول۔ اگر یہان الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السما لیجاوے تو آیہ کریمہ وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللّٰهِ مین بھی یہہ ہجرت علی الارض اللہ ہی کے طرف مراد لینی ہوگی حالانکہ یہہ ہجرت جسکو اللہ تعالی نے اپنے طرف فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہان الی اللہ سے مدینہ منورہ مراد ہے اسیطرح وہان الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے بھی اوس ذات مطلق کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسی علی نبینا وعلیہ السلام کا رفع اللہ سبحانہ تعالی کے پاس ہونے سے اوس ذات مطلق کا بجہت فوق علی السما مقید ہو جانا لازم نہین آتا بلکہ علی السما کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید مکانی

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت مین
حضرت عیسی کا رفع آسمان دوم پر حق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی
ذاتی مطلقیت مین تو کوئی قید مکانی لازم نہین آتی بلکہ باوجود علی العرش وفوق
سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید باطل ہے
جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان مین ثابت کر چکے ہین۔
یہہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے تھا جو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف
سلمنا یہہ رفع جہت فوق ہی کے طرف تھا جو مقابل تحت ہے مگر اس آپ کے
فوق و تحت کے مقابلہ سے آپکا یہہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے
جہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت مین بھی جہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ
ہمنے ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب مین فوق کا لفظ رتبی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے
کہ جسمین مکانی جہت پائی نہین جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالی نے فرمایا ہے کہ
اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَۃً فَمَا فَوْقَھَا ع ۳-اس کا
ترجمہ موضح القران مین ہے کہ بیشک خدا تعالی نہین شرماتا کہ بیان کرے مثل
کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو مکھی یا مکڑی ہو فقط یہان جو کہ
مکھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اسمین
بھی وہ جہت مکانی پائی جاتی ہے ؟ ہرگز نہین کیا مچھر پر مکھی کی فوقیت کا مفہوم
اس مثال قرانی سے یہہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو تلے اور نیچے کے جہت مین ہے
اور مکھی اوس کے سر کے جانب اوپر کی جہت مین کسقدر فاصلہ پر ہے حالانکہ
یہہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت مین جہت مکانی کی حاجت نہین ہوتی ہے

تو سمجھیے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت مین بھی جہت مکانی کی حاجت نہین ہوتی ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت مین بھی جہت مکانی کی حاجت نہین ہوتی ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوا امْرَاَتَ نُوْحٍ وَّامْرَاَتَ لُوْطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا الصَّالِحَيْنِ ع۲۰ یعنے مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اون لوگون کے جو کافر ہوے نوح نبی علیہ السلام کی عورت کی - اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالی احوال اون نبیون کے بی بیون کا کافرون کے واسطے جو تہین وہ دونون عورتین تحت دو بندون نیک بخت ہمارے کے انتہی - پس کیا یہان بھی تحت کی وہی معنی ہین جسمین جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہین بلکہ اس مثال مین بھی وہی رتبی تحتیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالا مین رتبی فوقیت مراد تھی کہان سے معلوم ہوا کہ یہہ رفع مقابل خفض کے ہے اور پھر یہہ دعوی کیسا کیا کہ رفع لغت عرب مین اوپر ہی کے جانب اٹہانیکو کہتے ہین جس سے مراد فوقیت مکانی ہے - حالانکہ کلام مجید جو افصح الفصحا و محک امتحان جمیع کلام بلغا ہے اس دعوی کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالی نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ ۱۳ ع ۳ یعنے جسکا مرتبہ چاہتا ہون بلند کرتا ہون اور اوپر کرتا ہون ہین سب عقلمندون سے عقلمند اور دانا (موضح القرآن) کیا یہان درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت مین بھی وہی جہت مکانی متصور ہو سکتی ہے ؟ ہرگز نہین پھر ارشاد فرماتا ہے يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۲۸ ع ۲

یعنے بلند کرتا ہے اللہ درجے بہشت مین اون لوگون کے کہ ایمان لائے ہین تم مین سے اور اٹھاتا ہے اون لوگون کو دئے گئے ہین علم یا ایمان درجہ بلند درجون مسلمانون جاہل سے اسواسطے کہ مسلمان عالم بزرگ ہے سے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القران) کشف الاسرار مین آیا ہے کہ ابن مدعو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کو خواب مین دیکھا مین نے کہا خبر دے مجھکو اوس عمل سے کہ بہترین اعمال کا ہے تو ساتھ اوس عمل کے مشغول ہون مین کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤن سے نہ دیکھا مین نے یہہ خواب موافق آیت بالا کے ہے کہ علماء دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسی جہت مکانی کا خیال صحیح ہو سکتا ہے ہرگز نہین اور پھر ارشاد فرماتا ہے هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ع ۷ اوسکا حاصل یہہ ہے کہ بعض خلیفون کا مرتبہ بعض خلیفون پر بڑہایا ہے یعنے سب خلیفے یکسان نہین ہین شان وشوکت و مال ودولت وحشمت مین (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہان ایک خلیفہ کی فوقیت ورفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ ودرجہ کے ہے جسمین جہت مکانی کو کوئی دخل نہین ہوتا تو پھر فرماے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتھہ یہہ کہا گیا تھا کہ لغت عرب مین اوپرہی کی طرف اٹھانے کو کہتے ہین پس کیا یہہ دعوی جانکر کیا گیا تھا یا بغیر جانے ہوے حکم تھا۔

قال آیت چہارم سورۂ انعام مین ہے وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ترجمہ اسکا فتح الرحمن مین یون کیا ہے بلکہ اوست غالب بالاے بندگان می فرستد بر شما ملائکہ نگاہبان انتہی فوق اس جگہہ بمعنی جہت ہے نہ بمعنی علی سلئے کہ اگر بمعنی علی

ہوتا تو ترجمہ اوسکا بر آتا نہ بالا دوسرے بہیجنا فرشتون کا دلالت کرتا ہے اسی پر
اور یہہ آیت اس سورہ مین دو بار آئی ہے۔

اقول چونکہ مقام ملایکہ علی السماء ہے لہذا جہت سماء سے بندون پر ملائکہ کا ارسال
بھی اوسکے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت مین قاہر کے ساتھ
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر
حاصل ہے اور یہہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے چنانچہ کہا ہے بیہقی نے اپنے سند
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان مین قول اللہ تعالی کے وَهُوَ الْقَاهِرُ
فَوْقَ عِبَادِهِ کہا ہر چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلی یعنے برتری ہے اوسکو
اوسپر اور حافظ سیوطی نے القان مین کہا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالی کے
قول وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ اور يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ مین مراد اس فوقیت سے
علو ہی بغیر جہت کے اور کہتا تہا فرعون وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ اور بیشک نہین ارادہ کیا وہ علو مکانی کا
صاحب فتح الرحمن نے اوست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی پر کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر بلحاظ صفت قہاریت
قاہر کے ہی نہ بجہت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی مین فیما بین بعد وفصل کا
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پہر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہو سکیگا۔
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونیکے لئے مکانی فوقیت کی کچہہ حاجت نہین ہی
بالغرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیجاوے تو اس آیت سی حق سبحانہ
تعالی کی فوقیت مکانی بندون پر ثابت نہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندون کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش فوق جمیع اشیا ہے اگر یہہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے تو حق سبحانہ تعالی کے لئے اور بہتیرے مکان ثابت ہوجاوینگے کیونکہ فوق سے مطلقاً جہت مکانی کا دعوی آپ کر چکے ہین اور جس کے ثبوت مین فتح الرحمن سے یہہ دلیل بھی پیش ہوچکی ہے کہ انہون نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ کیا ہے جو بمعنی جہت کے ہے یاد رہے کہ اس جگہہ فتح الرحمن مین بالا کے ساتھہ ترجمہ کرنا آپکے لئے کچھہ بھی مفید نہین ہوسکتا کیونکہ فتح الرحمن ہی مین فوقیت رتبی کے معنون مین بھی لفظ فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ بمعنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت مین ہے کہ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۳ع ۹ یعنے بالائے ہر خداوند دانش دانائے ہست اسی طرح عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ ۱۴ع ۱۸ مین فتح الرحمن مین فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ آیا ہے جو بمعنی علی کے ہے پس اس سے متحقق ہوگیا کہ زبان فارسی مین لفظ بالا کا فوقیت رتبی پر بمعنی برتر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہہ کہتے ہین کہ وزیراز کوتوال بالاتر بلکہ ایک حاکم کے اوپر جو دوسرا حاکم ہوتا ہے تو اوسکو حاکم بالا بولتے ہین اور اوس کے نسبت بالا دست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہہ بلحاظ رتبہ ہی کے ہے امیر خسرو

؎ ہر چند وصفت میکنم لیکن ازان بالاتری ؛

پس اس صورت مین آیت چہارم مین فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ کیا جانے سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہین ہوسکتی ۔ اور نہ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ یعنے فرشتون نگہبان کا بھیجنا اوس ذات مطلق کے بجہت فوق ہونے پر کوئی دلیل ہوسکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا بھیجنے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پھر آیہ کریمہ فَاَرۡسَلۡنَا عَلَیۡهِمۡ رِیۡحًا صَرۡصَرًا ۲۴ ع ۱۵ - اور نیز اِنَّآ اَرۡسَلۡنَآ اِلَیۡکُمۡ رَسُوۡلًا ۲۹ ع ۱۲ مین بھی بھیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی دلیل سمجھی جا سکے گی -

یہان یہہ بھی یاد رہے کہ اس ارسال رسل مین وہ جہت مکانی متصور نہین ہے جو ملائکہ کے ارسال مین بوجہ اونکا مقام علی السماء ہونیکے گمان کیا گیا تھا -

قال - آیہ سیم سورہ اعراف مین ہے ثُمَّ لَاٰتِیَنَّهُمۡ مِّنۡۢ بَیۡنِ اَیۡدِیۡهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ اَیۡمَانِهِمۡ وَعَنۡ شَمَآئِلِهِمۡ پھر آؤنگا اون کے آگے سے اور پیچھے سے اور داہنے سے اور بائین سے یعنے ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا شیطان نے چار جہت اپنے آنیکے بیان کئے یہہ نکہا کہ اونکے اوپر سے آؤنگا اسلئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالی اون کے اوپر ہے اور قتادہ نے کہا شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہین آتا اوسکو قدرت نہوئی کہ تجھ مین اور خدا کی رحمت مین حایل ہوا تھی -

اقول - چونکہ اس آیت مین صرف چار جہت یعنے آگے[۱] و پیچھے[۲] و داہنے[۳] و بائین[۴] سے شیطان کے آنیکا ذکر ہونیکے وجہہ سے یہہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق مین چونکہ اللہ تعالی ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آنیکا ذکر نہین کیا فقط حالانکہ کل جہت چھہ ہین جنمین سے چار جہت سے تو اپنے آنیکا شیطان نے ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آنیکا ذکر نہین ہوا ہے جبکہ جہت فوق سے آنیکا ذکر نہین کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالی ہی کے ہونیکی ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آنیکا ذکر نہین کیا - اوسکا سبب حدیث

شیطان نے آپکا ذکر نہین کیا۔ اوسکا سبب حدیث دلو تو نہین ہے ہے قطع نظر اسکے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنیکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہان اللہ تعالے ہے تو بہر رو برو کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہیئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَاِنَّ اللّٰہَ قِبَلُ وَجْھِہٖ اِذَا صَلّٰی (متفق علیہ) پس بہ تحقیق اللہ اوس کے منہہ کے طرف ہے جب نماز پڑہے ہے۔ اگرچہ یہان قید صلواۃ کی لگائی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آنیکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلواۃ مین بھی اوسکا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی مین اوسکو اپنی کارگذاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آنیکا ذکر نکرنا حق سبحانہ تعالی کے جہت فوق ہی مین ہونے پر کوئی دلیل نہین ہوسکتی بلکہ قتادہ کی یہہ توجیہ کسیقدر چسپان ہوسکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہین آتا اوسکو قدرت نہوئی کہ تجہہ مین اور خدا کی رحمت مین حایل ہو) کیونکہ الرحمٰن وعلی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق مین لازم نہین آتا قابل افسوس ہے اون لوگون کی فہم و فراست کہ جنہون نے حق سبحانہ تعالی کو تو ایک جہت مین مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چارون جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہہ تاویل کہ شیطان نے (یہہ نکہا کہ اوپر سے آونگا اسلئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالی اوس کے اوپر ہے) اوسکی سند کا

ذکر نہین کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید وابن جریر ولالکائی نے سنة مین زیر آیت بالا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہہ روایت کی ہے کہ قال لم یستطع أن یقول من فوقهم وفی لفظ لان الرحمة تنزل من فوقهم یعنے اس روایت مین بھی قتادہ ہی کی توجیہ کی تائید ہوتی ہے یعنے بسبب نزول رحمت الٰہی کے فوق سے شیطان نہین آسکتا لیکن اس روایت مین ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علو مین واللہ اعلم۔

قال - آیت ششم سورۂ نحل مین ہے یخافون ربهم من فوقهم ڈر رکھتے ہین اپنے رب کا اوپر سے موضح القرآن مین ہے کہ ہر بندے کے دل مین ہے کہ میرے اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

قول - تفسیر موضح القرآن مین تو یہہ لکھا ہے کہ ہر بندہ کے دل مین ہے کہ میرے اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے) خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہین کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے غلبہ قدرت وعظمت کے ہے اور مقہور کی تحتیت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہی چنانچہ ذلت وشرمندگی کے حالت مین آنکہہ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع الدین صاحب نے آیہ کریمہ امرأت نوح وامرأت لوط کانتا تحت عبدین کے نیچے یہہ لکھتے ہین کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھین دونون نیچے دو بندون کے تو بس افسوس ہے کہ اون دونون عورتون کا اپنے آپکو اون دونون مردون کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہہ نہین ہوسکتا جو آپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجہا ہے خیر اگر آیت بالا مین اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

مین مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَّ اللہَ کَانَ عَلٰی کُلِّ شَیءٍ شَہِیدًا
ع ۲ کا ترجمہ یہ فرماتے کہ ہر آئینہ خدا ہست بر ہمہ چیز حاضر۔

الحاصل ۔ اوس آیت کی تفسیر موضح القرآن مین اس طرح ہے کہ ڈرتے ہین فرشتے اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہو جو عذاب آوے اونپر وَیَفعَلُونَ مَا یُؤمَرُونَ اور کرتے ہین جو حکم اونپر ہوتا ہے انتہیٰ یعنے ہر حکم الٰہی کو وہ بجالاتے ہین جو عرش کے اوپر لوح محفوظ سے اونپر اوترتا ہے کیونکہ وہ نہین جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہین بلکہ بحکم وَھُوَ القَاھِرُ فَوقَ عِبَادِہٖ یہہ انکا خوف اپنے رب سے بلحاظ اوس کے ربوبیت وصفت قہاریت کی فوقیت کے جہت سے ہے جو رب کو مربوب پر اور قاہر کو اپنے مقہور پر حاصل ہے ۔ واحدی نے لکھا ہے کہ اس آیت مین دو قول ہین اول یہہ کہ آیت مین مضاف (عقاب) محذوف ہے یعنے یَخَافُونَ عِقَابَ رَبِّھِم مِن فَوقِھِم کیونکہ اکثر عذاب مہلک اوپر ہی سے نازل ہوتا ہے ۔ دوسرے معنی یہہ ہین کہ اللہ تعالیٰ جبکہ موصوف ہے صفت متعالی و علو رتبت کے ساتھہ قدرت مین تو بہتر ہے کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِن فَوقِھِم تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین مین ہے یہی معنی ہین ذَالِکَ مَخَافَتُ الاِجلَالِ کے جو قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے جنکو مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو زجاج نے اور کہا کہ ڈرتے ہین وہ اپنے رب سے جیسا ڈر ہو جلال والونکا اور دلالت کرتا ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وَھُوَ القَاھِرُ فَوقَ عِبَادِہٖ وقولہ تعالیٰ اِخبَارًا عَن فِرعَونَ ۔ وَاِنَّا فَوقَھُم قَاھِرُونَ ۹ ع ۵ ۔

قال - آیت ہفتم سورۂ مریم مین ہے وَرَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھا لیا ہمنے اوسکو اونچے مکان پر فتح الرحمن مین ہے یعنے بر آسمان انتہی موضح القرآن مین ہے حضرت سے ملے تھے معراجکی رات آسمان پر انتہی جلالین مین ہے کہ وہ زندہ ہین چوتھے یا چھٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت مین انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرۃ المنتہی کے -

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (ادریس سے) آشنا تہا ایک بار آنمانیکو جان اونکے بدن سے نکلوائی پہر ڈالدی بہشت کی سیر مانگی پہر وہان رہگئے اللہ کے حکم سے حضرت سے ملے تھے معراجکی رات آسمان پر الخ - پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہان حضرت (ادریس) کا رفع ہوا موضح القرآن مین شاہ عبد القادر صاحب لکھتے ہین کہ اٹھا یا ہمنے ادریس علیہ السلام کو جگہہ بلند اور اونچے پر یعنے مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی - شاہ صاحب نے یہان رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنے یہہ رفع حضرت ادریس علیہ السلام کا باعتبار رتبۂ اعلی نبوت کے ہے جسمین جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہین ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب مین علو معنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالے وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورۂ مریم) ترجمہ اسکا موضح القرآن مین ہے کہ بنائی ہمنے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنیوالی بڑی اونچی یعنے اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلندی کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جسمین جہت مکانی ہے تو پہر اس سے آپکا کیا مطلب نکلیگا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے حقتعالے کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہان سے لازم آجاویگی اگر مکانا علیا سے حق سبحانہ تعالی کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال کے روسے وہ مقام چوتھا آسمان ہوگا یا چہٹا یا ساتوان آسمان یا جنت جو ساتوین آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے روسے تو حق سبحانہ تعالی کا ادن چارون مقامات مین ہونا جایز ٹہرتا ہے اور آیہ کریمہ بَلْ رَفَعَہُ اللّٰہُ اِلَیْہِ کے استدلال سے تو آپنے آسمان دویم حق سبحانہ تعالے کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالی کا سماء دنیا پر اترنا آپکا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سماء دنیا تک حقتعالی کا وجود مطلق مسلم ہوگیا پس یہہ بھی غنیمت ہے فالحمد للہ

قال - آیت ششم سورہ سجدہ مین ہے يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ اَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ تدبیر سے اتارتا ہے کام آسمان سے زمین تک پہر چڑہتا ہے اوسی کے طرف ایکدن مین جسکا اندازہ ہزار برس ہے تمہاری گنتی مین موضح القرآن مین ہے بڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہوکر نیچے حکم اترتا ہے سب اسباب اوس کے آسمان سے جمع ہوکر بنجاتے ہین پہر ایک مدت جاری رہتا ہے پہر اوٹہہ جاتا ہے اللہ کے طرف دوسرا رنگ اترتا ہے - انتہی -

اقول - اس سے تو صرف اسقدر پایا جاتا ہے کہ جو امر فوق عرش لوح محفوظ سے

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پاکر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پہر اوس کے طرف وہ حکم اٹھہ جاتا ہے تو بہلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہان لازم آتی ہے بلکہ امرالہی کا نزول وعروج حکمی واضافی ہے نہ کہ حقیقی بمعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی مین یہہ عروج مکانی جو لازمہ جسمی ہے پایا نہین جا سکتا تو پہر آمر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

قال۔ آیت نہم سورہ سبا مین ہے حَتّٰی اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ قَالُوْا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيْرُ یہانتک کہ جب گہبراہٹ اوٹھا اون کے دل سے کہین کیا فرمایا تمہارے رب نے وے کہین جو واجبی ہے اور وہی ہے سب سے اوپر موضح القرآن مین ہے جب اوپر سے اللہ تعالی کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پتہر پر زنجیر فرشتے ڈر سے تہرتہراتے ہین انتہی اصل مین یہہ مضمون حدیث کا ہے۔

اقول۔ یہان بہی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملایکہ مدبر عالم پر (جو الواح سفلی ہین) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالی کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہین آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے وَهُوَ الْعَلِيُّ کا ترجمہ (وہی ہے سب سے اوپر) کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی مین ہونا جانین لیکن کاش مترجم صاحب کبیر کی معنی بہی صغیر کے مقابلہ مین فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بہی عوام کے

ذہنون مین ثابت ہوجاتی مگر چوک گئے افسوس تو یہہ ہے موضح القرآن مین
جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھہ مانتے ہین وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہہ ترجمہ
ہے (وہی خداے تعالی جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) ایس یہان
شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اَلْعَلِيُّ الْكَبِيرُ سے علو معنوی مراد
لیا ہے نہ کہ علو مکانی کَمَا قَالَ الثَّعْلَبِيُّ فِي تَفْسِيرِهٖ وَهُوَ الْعَلِيُّ الرَّفِيعُ
فَوْقَ كُلِّ خَلْقِهٖ بِالتَّدْبِيرِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالْمَسَافَةِ وَالْمَكَانِ
وَالْجِهَةِ انتہی یعنے ثعلبی نے اپنی تفسیر مین اَلْعَلِيُّ کی یہہ معنی لکھے ہین کہ بلند ہی
اوپر تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھہ اور نہین ہے یہہ علو
ساتھہ مسافت و مکان و جہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنِ الْحَلِيمِيِّ فِي مَعْنَى
الْعَلِيِّ اَنَّهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فِيمَا يَجِبُ لَهُ مِنْ مَعَانِي الْجَلَالِ اَحَدٌ وَ
لَا مَعَهُ مِنْ اَنْ يَكُونَ الْعُلُوُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ لٰكِنَّهُ الْعَلِيُّ
بِالْاِطْلَاقِ انتہی یعنے بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا ہے کہ العلی کی وہ معنی ہے
کہ نہین ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز مین جو واجب ہے واسطے اوس کے
معانی جلال کے اور نہین ساتھہ اوس کے کوئی اس امر مین کہ ہو علو مشترک
درمیان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن وہی علی مطلق ہے انتہی۔
قال - آیت دہم سورۂ فاطر مین ہے اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ
وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهٗ اوس کے طرف چڑھتا ہے کلام ستہرا اور کام نیک
اوٹھا لیتا ہے اوسکو فتح الرحمن مین ہے بسوے او بالا میرود سخن پاک و عمل صالح
بلند میکرد اندش خدا انتہی صعود و رفع اوپر کے طرف کو ہوتا ہے جبکہ جہت

وعلو رب کہتے ہین نہ اور کسی طرف ۔

اقول ۔ کلمۂ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اوس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل وحرکت مکانی وزمانی کی حاجت نہین ہوتی کیونکہ یہہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جملہ امور کا رجوع بھی اللہ تعالی ہی کے طرف ہے وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ پ ۲ ع ۱۰ پس جیسا کہ اللہ تعالی کے طرف ان جملہ امور کا رجوع مکانی نہین ہے بلکہ حکمی ہے اوسیطرح کلمۂ طیب کے صعود وعمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود ورفع کو مکانی ہی مان لین تواس سے اوس ذات مطلق کو جہت فوق کی قید کہان سے لگ جاویگی ۔ اگر ہمارے پچھلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جاویگا کہ **فوق ورفع وعلو** کی معنی جہت مکانی ہی مین منحصر نہین ہین بلکہ زبان عرب پر فوقیت رتبی وعلو معنوی کے معنون پر بھی جاری ہین قَالَ الْحَلَبِیُّ الشَّافِعِیُّ اِنَّ الصُّعُوْدَ فِی الْکَلَامِ کَیْفَ یَکُوْنُ حَقِیْقَۃً مَعَ اَنَّ الْمَفْهُوْمَ فِی الْحَقَائِقِ اَنَّ الصُّعُوْدَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ فَلَیْسَ الْمُرَادُ اِلَّا الْقَبُوْلُ وَمَعَهٗ لَا حَدَّ وَلَا مَکَانَ انتہی کہا حلبی نے تحقیق کہ صعود کلام کا کس طرح ہوگا بمعنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقایق مین یہہ ہے کہ صعود صفات اجسام سے ہے پس نہین مراد مگر قبول اور اس کے ساتھہ نہین ہے حد ومکان ۔

قال ۔ آیت یازدہم سورہ مومن مین ہے یَا هَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰی اِلٰهِ مُوْسٰی وَاِنِّیْ لَاَظُنُّهٗ کَاذِبًا بولا فرعون اے ہامان بنا میرے واسطے ایک محل شاید مین پہونچون

رستون مین آسمان کے پہر جہانک دیکہون موسیٰ کے معبود کو اور میرے اٹکل مین وہ جھوٹا ہی

اقول - موضح القرآن سورہ قصص مین ہے کہ یہہ فرعون نے اوسوقت کہا جب موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے۔ سورہ شعری مین اوسکا قصہ اس طرح ہے قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ۱۹ ع ۲ یعنے کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور اون چیزون کا جو درمیان اون دونون کے ہین اگر ہو تم یقین لانیوالے (مگر فرعون کو اسکا یقین نہوا یا اپنے حوالی کو اسکا یقین نہ ولانیکے لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگون کو کہ کیا تم نہین سنتے کہ یہہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ کے جواب مین رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جسمین فرعون وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعوی کر چکا تہا اور یہہ کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرِي ۲۰ ع ۷ لہذا اوسکی الوہیت باطلہ کے دعوی باطل کو باطل کر سکے لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادے اگلے لوگون کا ہے (جس سے اوس کی الوہیت باطل ہوگئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنے باپ کا رب حقیقی حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہہ دعوی تو عین عبودیت ٹھرا تو پہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر گئے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے
طرف بہیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اسواسطے
کہا تا کہ آپکی اس پر اثر تقریر کا اثر سامعین کے دلون پر ہوکر اپنی الوہیت کا انکار
نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجہ گئے تھے لہذا اوسکے الوہیت
کے دعوی کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے
قلوب مین جمانے کے لیئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار
مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونون کے درمیان ہے اگر تمکو عقل ہو
غرض اس قصہ مین تو کہین اسکا ذکر نہین کہ ہمارا رب آسمان پر ہے
ہان پہلے جواب مین آپنے رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ کہا تھا پہر دوسرے
جوابات مین اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سر عمومیت کے
مفہوم کو ایقان و تعقل کے ساتہہ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی
تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید رَبُّ الْاَرْضِ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی
اوسکو ڈہونڈنے لگتا اور مثل قوم بنی اسرائیل کے فرعون بھی یہہ کہتا کہ لَنْ نُّؤْمِنَ
لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَہْرَۃً اع کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل مین اپنے آپ ہی
کو الہ الارض کا سمجہتا تھا لہذا وہ سما کے طرف چڑہنے کا ارادہ کرتا تھا اور الہ موسیٰ
کے دیکہنے کا جہوٹا قصد کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام نے بلا قید عمومیت
کے ساتہہ یہہ کہا تھا کہ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَہُمَا اِنْ کُنْتُمْ مُّوْقِنِیْنَ
کیونکہ اس حرف شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اسکے
یقین لانے مین شک تھا لہذا فرعون نے چالاکی کے ساتہہ اس بیان عام کو

سماء کے ساتھہ مقید کرکے سمار پر چڑہنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے
جیساکہ سورۂ مومن مین ہے کہ لَعَلِّیٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ
یہان لعلی حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو وَاِنِّیْ لَاَظُنُّهٗ کَاذِبًا کہکر
اپنی بات کو یقین کرنیکی طرف در پردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگون مین اس
قول موسیٰ مین سماوات کی قید کو جھوٹ پر محمول کرانیکا ارادہ کیا تھا کیونکہ
ساحرون نے ارض ہی پر آیت الٰہی کو دیکھہ کر الٰہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ
موسیٰ علیٰ نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی
جہالت سے قید سماء کے ساتھہ الٰہ موسیٰ کا متلاشی علی السماء ہوا اس امتحان مین
بھی وہ اسقدر جہالت کو کام مین لایا کہ سیڑہی کے ذریعہ سے اوس ذات مطلق
کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا علیہ السلام نے اول ہی
اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھہ مشروط کیا تھا یعنے مطلب
یہہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہین پاتا اور آسمان کے طرف اوسکو دیکھنے نہ جاتا
قال۔ کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع ثابت اور کتاب علام الموقعین
مین لکھا ہے کہ یہہ فرعون نے اوسوقت کہا جبکہ موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ السلام
فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے
کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتون مین بھی
یہی بات مقرر تھی۔
اقول۔ موضح القرآن مین ہے کہ یہہ بات فرعون نے اوسوقت کہی جسوقت
حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہیٰ۔ ہان آپنے اسواسطے لیا

کہا ہوگا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعوی تھا تا کہ اوس سے باطل الہ ارض کے ساتھ اوس حقیقی الہ سماوات کا امتیاز حاصل ہو جاوے خیر کچھ ہو قابل غور تو یہہ امر ہے کہ قول موضح القرآن (آسمان کا خدا اور یہی قول کتاب التنزیہہ و کتاب فرع ثابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی) ان کے مفہوم مین بعد المشرقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی بو آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فَشَتَّانَ بَيْنَهُمَا المختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب مین یون لکھا ہے کہ حضرت موسی نے یون کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعوی کرنا کہ اگلے تمام پیغمبرون کا عقیدہ اور پچھلے تمام شریعتون مین یہہ مقرر تھا کہ (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے) فَهٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ اس کے مدعیون مین سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط قدسی کے اندر کی مندرجۂ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت سے بھی ثابت کر کے تبلا سکے ہ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجیے اسکے مفہوم مخالف کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہین کہ حق سبحانہ تعالی قران کریم مین فرماتا ہے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰاتِ وَفِي الْاَرْضِ پ ع یہان اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرے کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھہ احتمال نہین چلسکتا قطع نظر اس کے اللہ تعالی کا فِي السَّمَاءِ ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھہ حاجت بھی نہین۔ مگر مشکل یہہ ہے کہ اوسکے ساتھہ دوسرا جزو۔ وَفِي الْاَرْضِ کا لاینفک ہے

اور یہہ دونون جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہوئے ہین باوجود اسکے ایک جزو
کتاب اللہ (فی السموات) کا اقرار کرنا اور اوس کے دوسرے جزو
(فی الارض) کا انکار کرنا بعینہ اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ
بِبَعْضٍ ع ۹ کا مصداق بننا ہے۔ غرض اوس نص صریح فی الارض سے تو
(عرش زمین پر) کی بکلی تردید ہوگئی اور صحیح حدیث دلوتین اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی
کا جملہ تو ملاحظے سے گذرا ہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلف
کے ساتھہ متعلق فرمایا ہے تو بس اس سے باطل ہوگیا یہہ قول کہ (عرش نیچے
زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود انکا دعوی ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالی
علی العرش و یا علی السماء ہے اور عرش سماء پر اور سماء ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالی
بھی علی الارض محیط ہوا اور ہم کرہ ارض پر آباد ہین تو ہمارے فوق بھی آسمان
و عرش ہوا اور تحت یعنے زمین کے نیچے بھی آسمان و عرش ہوا بیشک نادان
دوستون کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے کہ انہون نے تو اپنی دانست مین خدا تعالی
کو بجہت فوق عرش و سماء پر بیٹھانا چاہا مگر اونکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت نکلا
اور زمین کے نیچے ثابت ہوگیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہہ لوگ
اوس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی فوقیت
کے جہت کی قید مین مقید کرنیکی ناحق کوشش کررہے ہین حالانکہ ان تمام
فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق
مقدس و منزہ محض ہے سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ اب
تحقیق طلب یہہ امر رہا کہ کتاب تنزیہہ الذات والصفات یا دوسرے اور کسی

کتاب والے کا یہہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑہنے کا قصد اوسوقت کیا جبکہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا ربّ آسمان پر ہے) کہان سے لیا گیا ہے اوسکا حوالہ نہین بتلایا بالفرض اگر یہہ امر ثابت بھی ہوجاوے تو پہر بھی اس قول حضرت موسیٰ سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہوجاویگا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شریعت مین بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق علی العرش ہونیکی قید نتھی بلکہ باطلاقیت ذاتی کے علی السّمآء بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی السّمآء کہنا بھی جہت فوق کی قید کے ساتھہ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے توآپ کلام کرچکے تھے اور کلام الٰہی اِنّا معکم کا سُن چکے تھے تو پہر آپ سے کیونکر ممکن تھا کہ آپ اوس ذات مطلق کو جو اِنّا معکم کے مصداق تھی اسقدر دور و دراز ہزارون برس کے فاصلہ پر علی السّمآء مقید کرڈالتے باوجود اسکے کہ علی السّمآء کا قول ثابت بھی ہوجاوے تو کیا یہہ ممکن نہین کہ اوس کلیم اللہ کے اس قول کے نسبت یہہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپکا اوس ذات مطلق کے نسبت علی السّمآء کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تا علی العرش کی قید یا علی الارض کی حد اوسپر لاحق نہہ جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل وکم فہم شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی السّمآء بتلانا از ان قبیل تھا جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارۂ الی السّمآء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تسلیم فرمالیا تھا۔

فرعون کی جہالت ونافہمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق ورازق مطلق کے نسبت علی السّمآء کے اشارہ کے ساتھہ آسمان پر چڑہنا اور اوس ذات مطلق کو

دیکھنا چاہا اور آخر الیکہ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہین دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ یہہ غبی اپنے فہم ناقص مین ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا - لہذا پہلی صورت مین موسی علی نبینا و علیہ السلام کے نسبت جھوٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے جھوٹے ہونیکا یقین کرلیتا پس ایسے قراین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسی علی نبینا و علیہ السلام نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے مین اوس کے علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان مین بے جہت کا وجود محال خیال کیا گیا ہے -

یا اس ارضی الہ باطل (**فرعون**) کو اوس الہ حقیقی (**اللہ**) کے طرف سے بحکم یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ آسمان کے جہت سے ڈرایا ہوگا کیونکہ سماء محل نزول عذاب بھی ہے کَمَا قَالَ اللہُ تَعَالٰی وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰی قَوْمِہٖ مِنْ بَعْدِہٖ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَآءِ ۲۳ع ۱ و اللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال - **المختصر** درصورت ثبوت موسی علی نبینا و علیہ السلام کا یہہ مقولہ علی السماء کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ فرعون نے گمان کیا تھا کہ لَاَظُنُّہٗ کَاذِبًا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خاص مین مقید و محدود نہین ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا با وجود آن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ قابل جہت سمجہا جانے سے مطلق کہین مقید نہو جاوے وَاللہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ ۲۱ع ۱۷ -

قال - آیت دوازدہم سورہ ملک مین ہے ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِی السَّمَآءِ اَنْ یَّخْسِفَ

بِکُمُ الْاَرْضَ کیا نڈر ہوے اوس سے جو آسمان مین ہے کہ دہسا دے تم کو زمین
مین فتح الرحمن مین ہے آیا ایمن شدہ آید از کسی کہ در آسمان است از ان کہ فرو
برد شمارا بزمین انتہی اور یہہ آیت اس سورت مین مکرر ہے اس لفظ ءَ اَمِنْتُمْ مَنْ
فِی السَّمَاءِ اَنْ یُّرْسِلَ عَلَیْکُمْ حَاصِبًا یا نڈر ہوے اوس سے جو آسمان مین ہے
ڈالے تمپر پتہراؤ باؤ کا۔ ڈالنا اوپر کے طرف سے ہوتا ہے نیچے کے طرف کو
اقول - سمار محل نزول عذاب کے ہونے سے یا عذاب الہی اوپر کے طرف سے
نیچے کے طرف اترنے سے کونسا امر ثابت ہو گیا۔ کیونکہ وجود الہی کا فی السماء
ہونا اوسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہین ہے یہہ کون کہتا ہے کہ اوس کے
وجود مطلق سے سمار خالی و بے بہرہ ہے بلکہ اوسکا فی السمار بنا علی العرش
کی قید کو باطل کر دیتا ہے باوجود اس کے ان ہر دو آیات سے اوس ذات
مطلق کے نسبت جہت فوق فی السمار کی قید بھی ثابت نہین ہو سکتی جسکا دعوی
عنوان باب مین کہا گیا تھا۔
یا یہان جو پتھرونکا ڈالنا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ہونیکے بیان کو استدلال
کرنے سے یہہ مطلب ہے کہ تا حق سبحانہ تعالی کا وجود بجہت فوق فی السماء ثابت
ہو جاوے لیکن ہمارے نزدیک باوصف وجود الہی کا فی السمار ہونیکے بھی
حق سبحانہ تعالی کو اپنے ہاتون سے پتھرونکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف
ڈالنے کی بالکل ضرورت نہین ہے کیونکہ زیر ید قدرت الہی ملائکہ مدبر عالم
اسقدر موجود ہین کہ لَا یَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّکَ اِلَّا هُوَ درحالیکہ ملائکہ باذن اللہ
پتھراؤ باؤ کا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ڈالتے ہین تو پھر اس آیت مین

ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالی کے **فی السماء** ہونیکا استدلال کیا گیا تھا
وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اوسکا فی السماء بھی ہونا ثابت کردیا لیکن آپ
باوجود دعوی کے اوسکا ظہور ضروری ثابت نکرسکے فالحمد للہ۔

تفسیر مدارک مین مَن فِی السَّمَاءِ کی تفسیر یون ہے کہ اے مِن مَلَکُوتِہٖ
فِی السَّمَاءِ اسواسطے کہ ملکوت مسکن ملایکہ ہے اور اوسی جگہہ سے اوترتے ہین
احکام اور کتابین اور اوامر و نواہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نڈر ہوے تم جس کو تم
کہتے ہو کہ وہ آسمان مین ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

قال آیت سیزدہم سورہ معارج مین ہے تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ اِلَیْهِ
فِیْ یَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَةٍ چڑہین گے اوس کے
طرف فرشتے اور روح اوس دنمین جسکا لنباؤ پچاس ہزار سال کا ہے نسیم الریاض
شرح شفاء قاضی عیاض مین ہے عروج چڑہنا ہے جہت علو مین اسلئے
اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

اقول۔ یہہ آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف ہے
بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لین تو بھی کچہہ ہمارے منافی مقصود نہین (گو کہ عروج ملائکہ
مین نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہین ہے جسکی
تصریح اس جگہہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک امر خاص پر مامور ہے
اور عرش سے سماوات تک ہر ملک کا ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ
حکایتًا بزبان ملایک فرماتا ہے کہ وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ لہذا کوئی
ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہین کرسکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

منحصر ہے جسکے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اونکا منتہاے نقطۂ
معراج ہے لہذا اوس نقطۂ منتہی پر جو مرتبۂ کمال ہے حق سبحانہ تعالی کے ساتھ
اونکو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث سے اخذ احکام وغیرہ
کی صلاحیت اونمین بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منتہاے مقام معراج بالاے عرش تھا
جہان رویت الہی حاصل ہوئی اور موسی علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج
بالاے ارض کوہ طور تھا جہان کلام واقع ہوا اسیطرح احکام الہی کا صدور
ملایکہ پر اوسی محل مین ہوتا ہے جہان اونکا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج
ملائکہ کی نسبت علی التمام کے ساتھہ کی گئی جو اونکا مقام معلوم یا محل صدور احکام
الہی ہے۔ اور یہہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے
یعنے ارض سے سما لطیف ہے اور سما سے عرش الطف ہے لہذا ملائکہ ارض سے
ملائکہ سماوات کو اور ملائکہ سماوات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالی سے بہ لحاظ
مناسبت مدارج لطافت کے قربت معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفاوت
مراتب قربت کی وجہ سے ملایک باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی
ہوتے ہین لہذا اوس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہین کیونکہ از فرش تا عرش
جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اوسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہین سمجھو
کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت مین لکھا ہے کہ فرشتون کا عروج علویات ہی کے
ساتھہ مختص نہین جیسا کہ غیر فرشتون کا عروج علویات ہی کے ساتھہ خاص ہے

بلکہ فرشتون کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول مین بھی اللہ تعالی کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اوسی کا ہے کیونکہ ہر موجود مین اللہ تعالی کی ایک تجلی خاص اور اوس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالی اوس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب وسنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالی کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اوسکی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالی نے سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى یعنے اپنے ربّ کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور یہہ بھی فرمایا کہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ یعنے وہ اللہ ہے آسمانون مین اور زمین مین پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اوسکی تجلّی آسمانون مین ہو یا زمین مین دیکھو یہہ حدیث أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قوی ہے کہ بندہ اپنے ربّ سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت ہے الخ **واحدی** نے لکھا ہے کہ آیت بالا مین الیہ کی ضمیر راجع ہے مقام ملایکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف اللہ تعالی کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی حکایتاً ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ اِنِّي ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّي مین جانیوالا ہون اپنے ربّ کے طرف جس مقام پر جلنے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

قال یہہ سب تیرہ آیتین ہین جن سے جہت وفوق وعلو واسطے خدا کے بصراحت تمام ثابت ہے اور جہمیہ اور معتزلہ ان آیتونکی تاویل کرتے ہین اور منکر ہین صفت

استواء وجہت فوق کے۔

اقول۔ ان آیات سے تو اوس ذات مطلق کا فی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے ہان جیسے جہمیہ و معتزلہ صفت استواء یا فوق کے بلا تاویل منکر ہین اسیطرح کرامیہ و مشبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالی کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پہ بیٹھنے یا ٹھہرنے کی کرتے ہین اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہین درحقیقت یہہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات **استواء و فوق** الہی کے منکر ہین اگرچہ معتزلہ اور یہہ نفس تاویل مین تو برابر نظر آتے ہین مگر معتزلہ کے تاویل مین تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور مشبہہ کی تاویل مین تشبیہہ کے طرف یہان تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان مین مقید ہوجاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اونکا بے کیف صفات متشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اسیطرح انکا صفات متشابہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے اَللّٰھُمَّ احْفِظْنَا مِنْھُمَا۔

قال۔ فصل پنجم بیان مین اون حدیثون کے جن سے جہت فوق و علو و واسطے خدا کے ثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالی کا مطلق فوق و علو، بلا قید جہت کے بے شک احادیث صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

قال۔ پہلی حدیث فَعَلَا بِہٖ اِلَی الْجَبَّارِ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فَقَالَ ھُوَ مَکَانَہٗ

رواه البخاری سو لیے چلے جبرئیل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا کے
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہہ تھا مراد جگہہ سے اس جگہہ عرش ہے اس حدیث سی
علو و استوا دو نون ثابت ہے۔

اقول۔ یہان مکان اللہ سے جگہہ مراد لینے اور اوسکو عرش کے ساتھہ مخصوص کرنیکا
کوئی حق حاصل نہین ہے کیونکہ اگر یہان مکان اللہ سے یہی متعارف جگہہ مراد ہے
جو وقت واحد مین دو جسمونکا محل نہین ہو سکتی تو پہر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگے
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہین تَعَالَی اللّٰہُ عَمَّا یُشْرِکُوْنَ بالفرض اگر اس
جگہہ مکان اللہ سے عرش ہی اوس کے رہنے کی جگہہ مراد لین تو پہر فرمائی کہ اس حدیث
صحیح ترمذی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالی عمٰا مین تھا۔ اور
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصون کے مفہوم کو اسطرح ربط دوگے کہ قبل از
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹہکانہ عما تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اوسکا مکان
ہوگیا تو کیا پہر اس صورت مین یہہ تبدل مکان کا اوسکی شان قدم اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ
مین حدوث کو جگہہ نہ دیگا۔ اور کیا یہہ حدوث مکان کا اوس لامکانی کی شان کو
مستلزم مکان کا نہ بنادیگا فَسُبْحَانَ اللّٰہِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُوْنَ۔

اب ہم اس امر کو یہان تسلیم بھی کر لیتے ہین کہ **مکان اللہ** سے عرش مراد ہے تو پہر
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا کہ جسکے نسبت یہہ ارشاد ہے کہ اَنْ طَہِّرَا بَیْتِیَ
لِلطَّائِفِیْنَ اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹہکانہ ہونا چاہیے تھا نہ کہ تخت
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہہ ہے وَمَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ
درحالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اضافت تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیون گمان نہین کرتے تاکہ ان تمام بیہودہ جھگڑون سے نجات ملے۔

اب رہا یہہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالی وتقدس کا علو یا استوا ثابت ہونے سے وہ جہت ومکان وتحیز ثابت نہین ہوسکتا جو مرکوز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث مین نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استوا کا ہے شاید مکان کے لفظ سے استوا نکالا گیا ہوگا کیونکہ استوا کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہین اور مکان بھی ٹہرنیکی جگہہ ہے لیکن یہہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا وعلیہ السلام کا جبار کے طرف لے چڑہنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہوگا حالانکہ یہہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا لے چڑہنا اپنے مقام معلوم تک تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑہنا اپنے اوس منتہاۓ نقطہ معراج تک تھا جہان جبار کے ساتہہ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی بالفعل ہوئی تھی یہہ ایک نہایت دقیق سر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جسکے سمجھنے کی اکثرون کو طاقت نہین خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ۔

قال۔ دوسری حدیث اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ رَوَاهُ الْبُخَارِیْ کہا موسی علیہ السلام نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنے واسطے کم کرانے تعداد نماز کے یہہ پہر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

اقول۔ سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالی وتقدس کے ساتہہ مراتب قربت کے مدارج مختلف ہین اور آپکا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے ساتھہ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام و قوع پایا تھا جیسے کہ موسی علی نبینا و علیہ السلام کا مقام عروج جو حضرت کمال تھا بالاے ارض کوہ طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسی اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ فرماتے تھے یعنے یہہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہان کلام الہی وقوع پایا تھا ہی سبب ہے کہ آدم علی نبینا و علیہ السلام وغیرہ نبیون نے نبی صالح کے نام سے آپکو پکارا گئے اور موسی علی نبینا و علیہ السلام ہر بار رَبِّكَ میں رب کی اضافت آپ ہی کے طرف فرمایا کئے پس یہہ خصوصیت بلحاظ آپکے کمال صلاحیت کے تہی جو اوسوقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور آپکی ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سر معراج نبوی کا کشف ہوجاویگا تو یہین سے تحت و فوق کا سب جھگڑا توٹ جاویگا جناب مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان مین فرماتے ہین کہ تحقیق این نسبت معرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از حضیض و مضیق جہت و زمان و مسافت بیرون است الخ۔

قال تیسری حدیث اَنَا اَمِیْنُ مَنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ مین امین ہون اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہہ عرش ہے بطریق مجاز

اقول - واہ جناب کیا خوب یہان تو آپنے دوسرا ہی پہلو بدلا اتبک تو آپنے ظاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیے تھے جسکو ایک جاہل بیابانی بھی سمجھہ جاسکے اسی بنیاد پر تو اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ کی معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے کے لئے جاتے تھے گو کہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹھہرنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھ جا سکتا
ہے اگرچہ **فوق** کا لفظ کلام عرب مین فوقیت رتبی و فوقیت مکانی دونون معنون
مین مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالی کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگئی تھی کیونکہ فوق
کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمایئے کہ اس اصول کو لفظ سما کے نسبت بیان آپنے کیون ترک کردیا
سما کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیگا۔ پس اس
جگہہ ایسی کونسی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی سما کو چھوڑ کر **مجازاً** عرش مراد
لیا جاتا ہے ایسا ہو کہ کہین آگے چلکر اس آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰاتِ
وَفِي الْأَرْضِ مین بھی **فی الارض** سے مراد مجازاً علی العرش ہی لینے لگو تو
پھر بڑی مشکل پڑیگی

اگر آپ کو مجازاً سما سے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ
وغیرہ کی پچھلی آیتون مین اس قاعدہ کو کیون آپ فراموش کر گئے تھے کاشکے
اول ہی یہہ کہدیتے کہ جس آیت و حدیث مین کہ حق سبحانہ تعالی کا **فی السماء**
یا **فی الارض** وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہان علی العرش ہی مراد ہے تو جھگڑا
ہی ٹوٹ جاتا لیکن اوسوقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہہ ہوتا کہ
فریق مخالف اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق **مجاز** کے علی العرش سے مراد **علی السماء**
لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اوسوقت بجز اس کے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کرین
کچھہ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تھوڑی دیر کے لئے اس مجازی حمل کو مان بھی لین کہ

فی السماء سے مراد علی العرش ہے تو اس آیہ کریمہ وَھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ مین ساتھ عرش کا مراد لینا خلاف واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید باطل ہو جاوےگی کہا ہے جلبی نے رد مین اسکے کہ مَن سے مراد یہان ملایکہ ہین نہ اللہ تعالی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہین تصریح کی ہے ساتھ اس تخصیص کے تو پہر یہہ کہان سے معلوم ہوا کہ مَن سے مراد ملائکہ نہین ہو سکتے ہین کیونکہ ملائکہ کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہین اللہ کے ساتھ اور اطلاع ہے اونکو قرب پر اللہ کے اور جانتے ہین وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم اونمین نجم

قال - چوتھی حدیث لونڈی کی ہے قَالَ اَیْنَ اللّٰہُ قَالَتْ فِی السَّمَآءِ قَالَ مَنْ اَنَا قَالَتْ اَنْتَ رَسُوْلُ اللّٰہِ قَالَ اَعْتِقْھَا فَاِنَّھَا مُؤْمِنَۃٌ (مسلم) فرمایا اللہ کہان ہے کہا آسمان مین کہا مین کون ہون کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد کر دو سکو کہ یہہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت مین ہے کہ اشارہ کیا اوسنے طرف آسمان کے اور یہہ حدیث کئے طریق سے مروی ہے اور پوچھنا حضرت کا اس لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعئین جہت فوق وعلو پر واسطے خدا کے۔

اقول - اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد بن الشرید و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبد الرحمن وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہین مگر یہہ سب کے سب کم عقل لونڈیون ہی کے مقابلہ مین واقع ہوے ہین یعنے آپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اَیْنَ اللّٰہُ اوس کے جواب مین لونڈی نے بلحاظ اپنے فہم کے فَاَشَارَتْ اِلَی السَّمَاءِ یا۔ قَالَتْ فِی السَّمَاءِ پس اس قسم کا سوال

وجواب سواے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہین کسی عقیل و فہیم کے درمیان
واقع نہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپکے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر
یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہان ہے
دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہہ لونڈی جو نومسلمہ
تھی قبل از اسلام کے ایام جہالت مین اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوجتی تھی
جبکہ اوس نے فی السماء کہی تو گویا اوسکا یہہ کہنا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی
کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان مین وہ مومنہ ٹھہری کیونکہ ایمان
مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھہ جہت فوق کی تصدیق
شرط یا رکن ایمان نہین ہے تو پھر تعیین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہان ثابت ہو گیا
بعضون نے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالی وتقدس
کا بجہت فوق سماء پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہین کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مونہہ آسمان کے طرف نکرو
جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابوہریرہ وجابر سے اور نسائی
و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر وجابر و انس رضی اللہ تعالی عنہم سے بالفاظ مختلفہ
روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مونہہ کرنیکی ممانعت اور قبلہ
کے طرف مونہہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع توہم جہت سماء و نفی قید
مکانی او تعالی جلشانہ پر چنانچہ حسن بصری ومجاہد وضحاک سے مروی ہے کہ جب
آیہ کریمہ اُدْعُونِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ کی نازل ہوئی تو لوگون نے پوچھا کہ ہم
کدہر متوجہ ہوکر دعا کرین تو یہہ آیت نازل ہوئی کہ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ

یعنے جدہر چاہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالی ہر کہین ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہوگئی باوصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھہ اٹھانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہاے گوناگون ہے کما قال اللہ تعالی وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ پس جیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہونیکے وجہ سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کا فی السماء ہونا ثابت ہوجاویگا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خدا زمین پر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کا فی الارض ہونا بھی لازم آجاٰئیگا کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالی کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ زمین پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالی سے وہ قریب ہوجاتا ہے۔

قال - حدیث پانچوین رَبُّنَا اللّٰهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ رواہ ابوداؤد رب ہمارا وہ اللہ ہے جو آسمان مین ہے اسمین بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول - جبکہ بصراحت تمام یہہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان مین ہے تو اوسکا مفہوم مخالف یہہ ہوگا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہین نعوذ باللہ من ذلک۔

باآنکہ جب اس حدیث سے یہہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہوجاتی ہے تو پھر استدلال

کیون نہین کیا جا سکیگا کہ اس حدیث مین بوجہ کمال صراحت ہونے فی السمار کے مفہوم مخالف علی العرش کی نفی ہوجاویگی۔ کیونکہ عرش بجہت فوق ہے اور سمار بجہت تحت غرض یہہ سب نافہمی کے تقیدات ہین۔

قال۔ چھٹی حدیث اِرْحَمُوْا مَنْ فِی الْاَرْضِ یَرْحَمْکُمْ مَنْ فِی السَّمَاءِ رَوَاہُ التِّرْمِذِیُّ رحم کرو اوس شخص پر جو زمین مین ہے رحم کریگا تم پر وہ شخص جو آسمان مین ہے یعنے خدا یہہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمان کا استوار **علی العرش** ہے یعنے **رحمت عامہ** کا نزول سمار پر ہوتا ہے اور یہان سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سمار بھی تجلی گاہ رحمت ہے اور یہین سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اوس ذات مطلق کا آسمان کے سواے اور کہین نہونا ثابت نہین ہوتا حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے مرقات الصعود مین کہا ہے کہ من فی السماء مین مراد من سے ملایکہ ہین جیسے کہ دوسری حدیث مین یرحمکم اَھْلُ السَّمَاءِ وارد ہے۔

قال۔ حدیث ساتوین رویت اہل جنت مین خدا کو فَاِذَا الرَّبُّ قَدْ اَشْرَفَ عَلَیْھِمْ مِنْ فَوْقِھِمْ رَوَاہُ ابْنُ مَاجَۃَ سو یکایک رب نے جھانکا اونپر اون کے اوپر سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور چھت اوسکی خدا کا عرش ہوگا۔

اقول۔ اس کے اوپر بھی تو آپنے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السمار ثابت کیا تھا مگر اسقدر جلد بھول گئے کہ ساتھہ ہی اوس کو ساتون آسمانون کے پار کردیا۔ خیر اس کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس مین اہل جنت نعیم مین ہونگے چمکیگا اون پر ایک نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھادینگے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا اونپر اوپر سے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔
پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالی کا ظہور بہ تجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت مین اوپر کے طرف سے نور کا چمکنا اور اوسمین حق ظہور فرماکر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادئی مقدس طوی پر موسی علی نبینا و علیہ السلام پر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالے نے متجلی ہوکر ارشار فرمایا تھا کہ اِنِّیْٓ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى غرض اہل جنت پر بہ تجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالے کا عرش پر بیٹھکر اہل جنت کو اوپر کی جہت سے جھانکنا ثابت نہین ہوتا کیونکہ اگر ہم اوس کے ظہور کے کیفیت کو جھانکنے کے صورت پر تسلیم کرین تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ قَالَ فَمَاذَا تَنْتَظِرُوْنَ تَتْبَعُ كُلُّ اُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ قَالُوْا رَبَّنَا فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا اَفْقَرَ مَا كُنَّا اِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ الحدیث متفق علیہ آوے گا اونکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسکا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہولیا کہین گے وہ اے رب ہمارے ہم جدا ہوگئے تھے اون لوگون سے دنیا مین درحالیکہ زیادہ حاجتمند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہین کئے ہم اونکی فقط غرض عرصات قیامت مین مومنین پر حق سبحانہ تعالی کا یہہ ظہور بصورت تشبیہہ کے اوپر کے جہت سے نہوگا بلکہ اونکے روبرو سے آویگا اور یہہ تمام باتین کریگا تواب فرمائی کہ عرصات قیامت مین بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھکر اوپر کے طرف سے جھانکنے کی

ضرورت کیون نہین پیش آئی۔ شاید اسکا یہہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت مین
حق سبحانہ تعالی عرش کے اوپر سے نیچے اتر آویگا اور پہر بعد دخول جنت کے عرش
پر بیٹہکر جہانکا کریگا سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا کَبِیْرًا
اصل تو یہہ ہے کہ اوس ذات پاک کی مطلقیت ونزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیون
اور بد عقیدون کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود ظہور صور تشبیہہ
کے بھی منزہ ہے اور یہہ ظہور اوسکا بصورت تشبیہہ کے حلول واتحاد کی شان مین
نہین ہے لہذا اسکی اس شان ظہور مین تغیر وتبدل وتحول وتنزل مکانی وزمانی
وغیرہ کو ہرگز دخل نہین ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے
آگاہ فرماتا ہے ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ

قال ۔ حدیث آٹھوین یَنْزِلُ رَبُّنَا کُلَّ لَیْلَةٍ اِلَی السَّمَآءِ الدُّنْیَا متفق علیہ
اترتا ہے رب ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جہت
علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اوسپر بھی ایمان
لانا واجب ہے اور کیفیت اوسکی نامعلوم ۔

اقول اول تو حق سبحانہ تعالی وتقدس کو بجہت فوق مکان عرش پر ٹہرا کر پہر یہہ
کہدینا کہ ہررات کو آسمان دنیا پر اترتا ہے تو آخر اوسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی
تو اوسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالی وتقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے
اوپر کے جہت عرش سے نیچے کے جہت سماء دنیا پر اترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت
کے ساتھہ حق سبحانہ تعالی وتقدس ہے کے نزول کے معنی کو بیان کردینے کے جسکو
ہر عامی دیہاتی سمجہہ جاسکے صرف اسقدر کہدینا کہ کیفیت اوسکی نہ معلوم جہہ معنی دارد

کیا اوس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑہی لگاکر
اترتا ہے یا بغیر سیڑہی کے یا اونکے سیڑہی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ کاہی کی ہے
پس اس نزول کی اسقدر کیفیت کی مجہولیت اوس ذات مقدس کی تقدیس و
تنزیہہ کو قایم وثابت رکہنے کے لئے ہرگز کافی نہین ہوسکتی۔

ان تمام خرابیون کا بڑا باعث یہہ ہوا کہ جب ان لوگون کو حق سبحانہ تعالی کی معرفت
مین بصیرت حاصل نہوئی تو اوس کے صفات متشابہہ کی معنی کو لغت کی کتابون مین
جاکر دہونڈہے جبکہ ایک لفظ کے کئی معنی نکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار
کرلئے کہ جو ہر عامی ودیہاتی بہی سمجہہ جاسکے اسی اصول کی پابندی نے اس بات
سے اونکو بے پروا کر دیا کہ وہ معنی منافی ننزاہت واطلاقیت ذات الہی کیون نہون

اب سمجہو کہ **نزول** کا لفظ کلام عرب مین دو معنون مین مشترک ہے کبہی اوس کا
اطلاق جسم کی نقل وحرکت پر ہوتا ہے جو اوپر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور
کبہی اسکا اطلاق اجسام مین ایسی معنی پر ہوتا ہے جسمین انتقال وحرکت کی حاجت
نہین ہوتی کما قال اللہ تعالی وَاَنْزَلَ لَکُمْ مِنَ الْاَنْعَامِ ثَمَانِیَۃَ ۲۳ ع ۱۵
حالانکہ کسی نے اونٹ وگائی وبکری وغیرہ کو آسمان سے نیچے اترتے نہین دیکہا بلکہ
وہ ارحام مین ہی مخلوق ہین حالانکہ تمنے اوسکو اپنے آنکہون سے نہین دیکہا اسیطرح
فرمایا کہ قَدْ اَنْزَلَ اللّٰہُ اِلَیْکُمْ ذِکْرًا رَسُوْلًا ۲۸ ع ۱۷ پس اس نزول آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہہ مراد نہین کہ آپکی ذات بابرکات بوجود عنصری
آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسرے معنی ہونگے
پس حق سبحانہ تعالی وتقدس کے بارہ مین جو نزول وارد ہے تو اوسکی معنی انتقال

وحرکت کے نہین ہین جو اشخاص اور اجسام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی جسم نہین ہین
اب رہا یہہ امر کہ پہر اوسکی کیا معنی ہین سو ہر عامی دیہاتی کے لئے یہہ جواب کافی ہے
کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہین سمجہا تو پہر تم حق سبحانہ تعالی
و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجہہ سکوگے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہہ ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ
وعلیہ وآلہ وسلم نے نزول فرماتا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا
ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے
کہ کون ہے کہ مجہہ سے سوال کرے مین قبول کرون۔ اور کون ہے مجہہ سے مانگے
مین اوسکو دون اور کون ہے مجہہ سے بخشش چاہے مین اوسکو بخشدون (متفق علیہ)
پس جن لوگون نے اس حدیث مین حق سبحانہ تعالی کے نسبت لفظ نزول سے
اترنیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بہی سمجہہ جاسکے
لیکن اون کے یہہ سمجہنے کے بعد بہی یہہ ابہام اونکا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح
سمجہا جاے کہ اپنے بندون کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالی و تقدس اپنے
عرش سے سماء دنیا پر اتر آنیکے بعد بہی تو اوسکا پکارنا سنائی نہین دیتا جب کہ
اوسکا پکارنا سنائی نہین دیتا یا سنائی دینا ضرور بہی نہین تو پہر سماء دنیا پر اتر کر
پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یون) تو اس طرح کا پکارنا اوسکو اپنے عرش کے اوپر
سے بہی ممکن تہا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارنے
یا اوسکو کچہہ سنانیکے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑہکر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا ہے

کہ مغرب والا اس سے بھی نہین سن سکتا پس اوسکا چند قدم بڑہنا باطل ہوا تو یہہ
اس صورت مین حق سبحانہ تعالی کے حق مین یہہ ظاہری معنی نزول کے بھی باطل
ٹھہرے بلکہ یہان ایسے معنی مراد ہین جو منافی تنزیہ الہی نہو کیونکہ تنزیہ ذات
کا نقصان بھی مخالفت عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہان لفظ **نزول**
سے اوسکی صورت مراد نہین ہے بلکہ اوسکا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہہ ہے
کہ کسی چیز کا اوپکی جہت سے نیچے کے طرف حرکت کرکے اتر آنا ہے اور اوس کا
نتیجہ یہہ ہے کہ وہ چیز محل تحتانی مین پائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ
اوسکا ظاہر ہونا ہے پس حق سبحانہ تعالی کے نسبت یہہ صورت نزول کی تو محال ہے
مگر نتیجہ نزول کا محال نہین ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول
ہین اکثر جگہہ قرآن مجید مین پائے جاتے ہین مثلاً وَ نَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ
۴۱ع ۳ مین حق سبحانہ تعالی کا پہونکنا اوس حالت یا فعل سے مراد ہے جس سے
روح کا نور قالب آدم مین مشتعل ہوجاوے اگرچہ لفظ **نفخ** کے دو مراد ہوتے ہین
ایک تو نفخ کی **صورت** اور دوسرا نفخ کی غرض یعنے اوسکا **نتیجہ** نفخ کی صورت
تو یہہ ہے کہ پہونکنے والیکے پیٹ سے اوس چیز مین موہنہ کی راہ ہوکر لبونکی حرکت
سے ہوا پہونچائی جائے جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے
سلگ جاوے۔ پس یہہ صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب بڑی ہے لہذا
یہہ صورت پہونکنے کی جو قالب آدم مین نور روح کے **مشتعل** ہونیکا سبب بڑی ہے
حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن **مسبّب** یعنے حاصل ہونا روح
کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہین ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مسبب پایا جاتا ہے کنایۃً سبب سے تعبیر کرتے ہین اگرچہ استعارہ کا
فعل مستعار منہ کی صورت پر نہو اسکی مثال اس قول الہی مین ہے غَضِبَ اللّٰہُ
عَلَیْہِمْ ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالی اور نیز فَانْتَقَمْنَا مِنْہُمْ ۲۵ ع ۸ پس بدلا لیا ہمنے
اون سے۔ ان دونون صورتون مین غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے
جو غصہ کرنیوالے مین پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے
اور اوسکا نتیجہ مغضوب علیہم کی ہلاکت یا اونکا ستانا یا تکلیف کا پہونچانا ہوتا ہے
پس خوب سمجھو جیسا کہ یہان حق سبحانہ تعالی و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب ہی
بلفظ غضب استعارہ کیا اور نتیجۂ انتقام کو بلفظ انتقام کنایہ فرمایا اسی طرح
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بھی نتیجۂ نزول کو جو ظہور محل تحتانی ہے بلفظ
نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجۂ نزول سے جو وہ ظہور محل تحتانی ہے
خلو محل فوقانی کا لازم نہین آتا وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی جیسا کہ آفتاب طشت
مین یا شخص آئینہ مین ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہین آتا بلکہ شخص
واحد باوجود آئینہ ہاے متعدد مین ظہور کرنیکے بذاتہ و باوصافہ بحال خود ہوتا ہے
کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اوسکی ذات و صفات مین راہ نہین پاتا تو پھر حق
سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت یہہ امر کیون بعید خیال کیا جاتا ہے فَاعْتَبِرُوْا
یَا اُولِی الْاَبْصَارِ۔
بیان بالا سے ظاہر ہوگیا کہ یہان لفظ نزول سے ظہور مراد لینے مین کوئی
قباحت لازم نہین آتی اگرچہ کہ وہو الظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل
یعنے مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہین جیسا کہ آئینون مین

بسبب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ
مین فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی
حایل نہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اوس آئینہ مین ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب
بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔
ہرچند کہ فیضان رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت
مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اُسکا مظہر اعلی و اخص عرش
ہے جسپر استواء رحمن کا حاصل ہے اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى یعنے عرش
مین کمال تسویت کی وجہ سے فیضان رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی قابلیت
و صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل
ہوگئی جو وہ عبارت ہے استواء سے لہذا یہہ استواء عرش کے ساتھ مخصوص ہے
کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہین اونمین یہہ تسویت افاضہ و قابلیت
تامہ استفاضہ کی حاصل نہین ہے کیونکہ سماوات پر فیضان رحمانی عرش ہی کے
توسط سے پہونچتا ہے۔
اگرچہ سماء دنیا بھی ربّ ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ذرّہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر ہے
مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اوسکا ذکر خاص بھی
کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا مین سماء دنیا پر بخصوصیت اوقات کے اوسکی
تجلی کا ذکر بصفت خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب
انجاح حاجات کے سماء دنیا مین مقدر ہین لہذا جن ظہور اسباب کے لئے
دعا کی شرط مقدر ہے اوسکا محل صفت ایجابی کے ساتھہ سماء دنیا بوقت

نصف اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہہ خصوصیت اوقات اجابت دعا
کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والون کے ہے ورنہ وہ ربّ العالمین بحکم
اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت بصفت استجابت کے متجلی ہے
جیساکہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی اسیکا موید ہے کیونکہ کرہ سماے شمسی کل زمین
پر محیط ہے لہذا بلحاظ دور شمس کے ہر نقطۂ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ
جاری رہتا ہے پس اس صورت مین نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام خاص
مین باخر ثلث شب نہوئی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا مین عام ہے جو
تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر
حاصل ہے لہذا لامحالہ سمار دنیا پر نزول دوامی حق سبحانہ تعالی کا متحقق ہوا جو
منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر یہان نزول کی وہی معنی ظاہری اوپر
کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی لیجاوے تو پھر عرش پر صعود ثابت نہین
ہوسکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روے زمین پر علی التسلسل جاری
رہتا ہے تو پھر موقع صعود کا کیونکر ہاتھ آتا)

باوجود اس تجلی دوامی بصفت اجابت دعا کے پھر قید وقت کی باعتبار وقوع
بعض شرایط دعا مثل خشوع و خضوع و فراغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہے یعنی
ان تمام شرائط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب مین بطور کامل ہوتا
ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب مین تہجد کی جو افضل عبادت ہے
ترغیب دی اور دعا کے لئے جو مُخُّ الْعِبَادَۃِ ہے رغبت بڑہائی تاکہ خواب غفلت
سے چونکین اور استفاضۂ رحمت الہی کے طلبگار رہین واللہ اعلم بالصواب

قال - حدیث نوین ثم یعرج الذین باتوا فیکم رواہ البخاری و مسلم پھر
چڑھتے ہین وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم مین یعنے خدا کے طرف عروج اوپر کے
طرف چڑھنے کو کہتے ہین جیسا کہ گذر چکا -

اقول - ان ملایکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالی و تقدس کے
مطلقیت ذاتی کے منافی نہین ہے جسکا بیان آیت ستر دہم کے ضمن مین گذر چکا

قال - دسوین حدیث الا کان الذی فی السماء ساخطا علیھا اخرجہ مسلم
مگر وہ شخص جو آسمان مین ہے خفا ہوگا اوس عورت پر یعنے جو خاوند کے بلانے سے
اوس کے پاس نجاوے -

اقول - اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہین ہوسکتا کیونکہ اس جہت
سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہین ہے - شیخ عبدالحق دہلوی کان الذی
فی السماء کے ترجمہ مین لکھا ہے کہ آن کس کہ در آسمان است و تواند مراد بالذی
فی السماء ذات مقدس الہی تعالی باشد باعتبار امر و کمال قدرت وے سبحانہ تعالی
در آن عالم و طیبی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالی و قرب
و نزول وے بعلو تعبیر کردہ می شود بآسمان بذکر و در حقیقت این از متشابہات
است و حکم آن معلوم است -

قال - گیارہوین حدیث اللہم انک واحد فی السماء و انا واحد فی الارض
وسندہ حسن جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ مین ڈالا تو اونہون نے کہا اے
اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان مین اور مین ایک مسلمان ہون زمین مین
اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی مین بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے

اور ہماری ملت وہی حنیفی ہے الا ماشاء اللہ تعالی۔

اقول۔ اوس ذات مطلق کے **فی السماء** ہونیکے نسبت جن جن دلایل سے ثابت کرنیکی جسقدر کوشش کیجا رہی ہے درحقیقت یہہ تمام دلایل پہلے دعوے **علی العرش** کے ابطال پر دلالت کر رہے ہین خدا کی شان ہے کہ اس تقیید مین بھی اطلاقیت ثابت ہوئی جاتی ہے۔

اگرچہ اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ شارع علیہ السلام کی غرض اس جہت اشرف کو اختیار کرنے سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کی علو مرتبت ذاتی کو متمکن خاطر کرنیکے سواے اور بہت سے اسرار و مصالح ہین (کچھہ تو پیشتر گذر چکے اور کچھہ آیندہ برموقع مذکور ہونگے۔

اب رہا یہہ امر کہ دین ابراہیمی مین بھی یہہ بات مقرر تھی کہ خدا آسمان ہی پر ہے بقید جہت فوق کے ہرگز ثابت نہین ہوتا بلکہ یہہ بغیر جانے ہوے حکم ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۱۵ ع ۴۔ اور اس قول حضرت ابراہیم سے کہ تو ایک ہے آسمان مین اور مین ایک ہون زمین مین یہہ کہان سے ثابت ہوگیا کہ تیرا ٹھکانہ آسمان ہی ہے اور تو جہت فوق ہی کا رہنے والا ہے بخلاف اوس کے ہم سے اسکا ثبوت لیجیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی ثُمَّ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ فرمایا اور کبھی نَحْنُ فِي السَّمَاءِ کہا اور کسیوقت وَلَوْ اَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَى الْاَرْضِ السُّفْلٰى لَهَبَطَ عَلَى اللّٰهِ ارشاد ہوا اور کبھی اپنے یارون کو یہہ حسن تعلیم فرمائی يَا اَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اِنَّكُمْ لَا تَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَا غَائِبًا اِنَّكُمْ تَدْعُوْنَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا وَهُوَ مَعَكُمْ الحدیث متفق علیہ یعنے آپ اس طرح کے بہتیرے

مختلف اقوال سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھہ عموم معیت
کو ثابت فرماتے رہے ہین جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حنیفی المشرب تھے
تو یقیناً یہہ بات متحقق ہوگئی کہ ملت ابراہیمی مین بھی یہی عموم معیت ثابت تھی
بلا قید جہت سماء کے کیونکہ حَنِیْفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ کا قول حضرت ابراہیم علی
نبینا وعلیہ السلام کا تنزیہ و تقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید و جہت
مکانی ہے۔

قال۔ بارہوین حدیث ذکر نماز مین ہے ثُمَّ یُعْرَجُ بِهَا اِلَی السَّمَآءِ فَیُفْتَحُ لَهَا حَتّٰی
یَنْتَهِیَ بِهَا اِلَی السَّمَآءِ الَّتِیْ فِیْهَا اللّٰهُ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ پھر لیجاتے ہین فرشتے اوس
نماز کو طرف آسمان کے پھر کھولا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہانتک کہ لے
پہونچتے ہین اوسکو اوس آسمان تک جسمین خدا ہے اس حدیث مین وہ صراحت
تعیین فوق وعلو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہین۔

اقول۔ فوق وعلو کا نام ہی نہین تو پھر صراحت کسکی بلکہ اِلَی السَّمَآءِ الَّتِیْ فِیْهَا
اللّٰهُ مین بھی اوس سماء کی تصریح نہین ہے جسمین اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس
ابہام کے وجہ سے کہین سماء کی تاویل عرش کے ساتھہ نکریگا کیونکہ اللہ تعالے
فرماتا ہے کہ اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ
ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یعنے بعد خلق سماوات کے عرش پر مستوی ہوا اور حدیث
اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَهٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَهٗ هَوَاءٌ
وَمَا فَوْقَهٗ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهٗ عَلَی الْمَآءِ (رواه الترمذی) سے ظاہر
ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عماء مین تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض یہہ خلق

عرش کا قبل از خلق سماوات کے ہوا ہے جسکی تصریح اس حدیث بخاری سے ہوتی ہے کہ وَکَانَ عَرْشُہٗ عَلَی الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ پس اس صورت مین ثابت ہوگیا کہ یہان سما سے مقصود عرش نہین ہوسکتا بلکہ سمار کا ذکر مطلق وارد ہے لہذا ساتون آسمان اس احتمال مین شامل ہین اول کسی ایک آسمان کی صراحت کے ساتھہ تعئین کرلیجئے اور پھر تقید کی کوشش کیجئے۔

قال تیرہوین حدیث ذکر یاد خدا مین فَاِذَا تَفَرَّقُوْا عَرَجُوْا اِلَی السَّمَاءِ فَیَسْئَلُهُمُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ اَعْلَمُ بِهِمْ مِنْ اَیْنَ جِئْتُمْ فَیَقُوْلُوْنَ جِئْنَا مِنْ عِنْدِ عِبَادِكَ فِی الْاَرْضِ یُسَبِّحُوْنَكَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ سو پھر جب الگ ہوجاتے مین ذکر کرنے والے خدا کے تو چڑھ جاتے ہین فرشتے طرف آسمان کے پس پوچھتا ہے اون سے خدا اور وہ دانا تر ہے ساتھہ حال اونکے کہان سے آئے ہو کہتے ہین ہم آے ہین پاس سے تیرے بندونکے جو زمین مین ہین تسبیح کرتے ہین تیری۔

اقول ملائکہ سے یہہ مکالمہ بھی اون کے مقام معلوم پر ہوتا ہے جہان اون کو حق سبحانہ تعالی و تقدس سے ایک مناسبت حاصل ہی جسکا ذکر مختلف مقامات پر گذر چکا امام شعرانی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے جلال کا علم اپنے فرشتون کو ایسا دیا ہے کہ سوائے ذات اللہ تعالی کے کسی غیر کے طرف اپنے مقام سے اونکی توجہ نہین ہوتی پس نظر اونکی جس شے کے طرف ہو جسکو نزول کہتے ہین وہ اللہ تعالی ہی کے طرف ہے اس حیثیت سے فرمایا گیا ہے کہ تنزل الملائکہ اور چونکہ وہ اسی نزول مین بسبب توجہ الی الحق کے صاحب عروج بھی ہین فرمایا گیا کہ تعرج الملائکہ خلاصہ یہی کہ کسیکی نظر جب کون کیطرف ہو اوسکا نام نزول ہی اور جو نظر حق کیطرف ہو اوسکا نام عروج ہی انتہی

یہان اس دقیق اشارہ کو سمجہنا چاہئے کہ باوجود حق سبحانہ تعالی عالم الغیب ہونیکے ملائکہ سے اپنے بندونکا حال پوچہنے سے اوسکی مطلقیت علمی مین کسی طرح کی قید جہل کی عارض نہین ہوسکتی اسی طرح باوجود اوسکی عموم معیت کے علی السمآء ملائکہ سے کلام کرنے سے اوسکی مطلقیت ذاتی مین قید جہت مکانی کی لازم نہین آسکتی صاحب رسالہ التنبیہ بالتنزیہ نے لکہا ہے کہ حدیث روایت بخاری مین نزول مِنْ عِنْدَ رَبِّهِمْ یا صعود الی ربہم کا ذکر نہین ہے لہذا دلالت کرتی ہے یہہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقر پر ہے لہذا یہہ حدیث اللہ تعالی کے فی السمآء ہونے پر دلالت نہین کرتی الخ۔

قال۔ اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم اوسکا ہر جگہہ

اقول۔ اس حدیث مین تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہہ ہرگز ثابت نہوسکا اور آیندہ بھی قیامت تک ثابت نہوسکیگا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہہ اوسکا علم ہے بخلاف اوس کے اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیت اُس کی ثابت ہوچکی ہے کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم کا ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے پس جن لوگون نے اللہ سبحانہ تعالی کو علم جزیات کے حاصل نہونیکی عقیدت رکہی ہے اوسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگون نے ذات حق کو بالذات بجہت فوق سماء کے مقید سمجہا تو اوسکا لازمی نتیجہ علم جزیات کا انکار تہا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال ہے

چنانچہ تفسیر کشاف مین ہے کہ ربیعہ بیٹا عمرو کا اور حبیب اوسکا بھائی ساتھ صفوان
بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہین ہم
دوسرے نے کہا بعضے بات جانتا ہے اور بعض نہین جانتا - اور تیسرے نے
کہا اگر بعضے جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ
یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط مَا یَکُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلَّا ھُوَ رَابِعُھُمْ
وَلَا خَمْسَۃٍ اِلَّا ھُوَ سَادِسُھُمْ وَلَا اَدْنٰی مِنْ ذٰلِکَ وَلَا اَکْثَرَ اِلَّا ھُوَ مَعَھُمْ اَیْنَمَا
کَانُوْا ثُمَّ یُنَبِّئُھُمْ بِمَا عَمِلُوْا یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۲ع ۲
یعنے کیا نہین جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھہ آسمانون مین ہے اور جو کچھہ کہ زمین مین
ہے (وجہ اس حصول علم کی یہہ ہے کہ) نہین ہوتین باتین تین آدمیون مصلحت
کرنیوالون مین مگر چوتھا اونمین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چھٹا
اونمین خدا ہوتا ہے (ان تین مین کا آپ چوتھا ہونیکی حقیقت اونکے ساتھہ اپنی
معیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہون تین سے اور نہ زیادہ ہون پانچ سے مگر وہ اللہ
ساتھہ ہے اون کے جہان کہین کہ ہون (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً
حاصل ہے تو) پس خبر دیگا اونکو جو کچھہ کیا ہے دنیا مین قیامت کے دن (اسوجہ کہ
بہ تحقیق اللہ تعالی ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ ہے
پس جو ذات کہ محیط اشیاء ہو تو اوسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی
کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا -

اب یہان اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ اون ہر سہ شخصونکا آپسمین خدا تعالی کی شان احاطت
علم کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان معیت ذاتی حق سبحانہ تعالی کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالی بالذات عرش پر رہکر ان تینون کے باتون کا سننا ناممکن خیال نہین کیا جا سکتا تھا کیونکہ دور سے بھی باتون کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہون نے علم سے سوال کیا تھا اور یہہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہین ہو سکتا تھا لہذا اون کے جواب مین حق سبحانہ تعالی نے یہہ فرمایا کہ مین تمہارے ساتھ ہون تو ظاہر ہے کہ ساتھہ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہین رہسکتی لہذا وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے درحالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر اونکے باتون کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ نفرماتا بلکہ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ کے لئے عَلِيمٌ کے جای سَمِيعٌ فرماتا یعنے تمام باتون کو مین نے سن رکھا ہے جسکی خبر تمکو قیامت کے دن دونگا جبکہ اون تینون نے اپنے آپس کی باتون کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھہ ہم کہتے ہین اوسکو اللہ جانتا ہے مگر یہہ نہین کہا تھا کہ ہمارے باتون کو اللہ سنتا ہے کیونکہ کہتے اون کے دانست مین بھی غالباً اپنی ان باتون کے حصول علم کے لئے سر معیت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا درحالیکہ ان باتون کا علم حق سبحانہ تعالی کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو اونکے جواب مین فرمادیتا کہ مین آسمان کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتون کو سن لیتا ہون لیکن حق سبحانہ تعالی نے جبکہ اون کے باتون کی جاننے کی وجہ معیت بیان کی کہ مین اون کے ساتھہ ہون نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتون کے ساتھہ بیان فرمایا تو باوصف اسقدر صراحت کے پھر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہہ مرض لاعلاج ہے وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ

اس مقام پر یہہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہہ مین ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے چنانچہ نور الدین صابونی نے اصول الدین مین کہتا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَۃُ اِنَّہٗ بِکُلِّ مَکَانٍ بِالْعِلْمِ لَا بِذَاتِہٖ الخ یعنے فرقہ معتزلہ نے کہا وہ تعالی ہر ایک مکان مین ہے علم سے بغیر ذات کے اور علامہ قونوی نے شرح عقاید النسفی مین کہا ہے کہ اَنَّ قَوْلَ الْمُعْتَزِلَۃِ وَجُمْھُوْرِ النَّجَّارِیَّۃِ اِنَّ الْحَقَّ تَعَالٰی بِکُلِّ مَکَانٍ بِعِلْمِہٖ وَقُدْرَتِہٖ وَتَدْبِیْرِہٖ دُوْنَ ذَاتِہٖ بَاطِلٌ لِاَنَّہٗ لَا یَلْزِمُ اَنَّ مَنْ عَلِمَ مَکَانًا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ ذٰلِکَ الْمَکَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطْ اِلَّا اَنْ کَانَتْ صِفَاتُہٗ تَنْفَکُّ عَنْ ذَاتِہٖ کَمَا ھُوَ صِفَتُ عِلْمِ الْخَلْقِ لَا عِلْمِ الْحَقِّ انتہی یعنے قول معتزلہ وجمہوری نجاریہ کا یہہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالی ہر ایک مکان مین ہے اپنے علم و قدرت و تدبیر سے بغیر اپنی ذات کے یہہ باطل ہے کیونکہ نہین لازم آتا ہی اس سے جو شخص کہ جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان مین علم کے ساتھہ مگر اوس حالتمین کہ جدا ہوون صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے۔ نہین ہے یہہ صفت علم حق کی انتہی۔

یہی **حضرت** ہین جنہون نے یہان خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہونیکا دعوی کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعوی کر چکے تھے اور پہر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہین کہ عرش ساتون آسمانون کے اوپر ہی تو پہر نہین معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعوؤن مین سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ را صلواۃ اب دریافت طلب یہہ امر ہے کہ انہون

جو یہان حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع
مین بھی اسکا کچھہ پتا ہے اور کسی آیت یا حدیث مین یہہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے
ساتھہ بھی مضاف ہوا ہے۔ ہرگز نہین پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت
قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلا تاویل کے یہہ بات ثابت کرسکے کہ خدا اپنے
ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہہ تو محال ہے۔
یہہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اضافت ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سماء
کے ساتھہ کوئی لفظ قایم مقام ذات کے بھی تو بتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے
نسبت لفظ وجہ کا جو قایم مقام ذات کے ہے اس آیہ کریمہ سے ثابت ہے
فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ یعنے جدہر تم متوجہ ہو وہین ذات اللہ کی ہے۔ حافظ
ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری مین کہا ہے کہ والمراد بالوجه الذات
یعنے وجہ سے مراد ذات ہے۔

قال۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جاتے۔

اقول۔ ماشاء اللہ یہہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یون استدلال
کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالی سے باتین کرنے کے لئے
موسی علی نبینا و علیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کیلئے جاتے پس جو جواب اسکا
ہوگا وہی جواب اوسکا۔
یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پھر فرشتون
سے اپنے بندون کا حال کیون پوچھتا اگر تم یہہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتون سے
پوچھنا جہل پر دلالت نہین کرتا تو ہم بھی یہہ کہین گے کہ باوصف اطلاقیت ذاتی

حق کے فرشتون کا آسمان پر جانا قید جہت کو ثابت نہین کرتا بلکہ اللہ تعالی کا اپنے
بندون کے حال کا جاننا ہی دلالت کرتا ہے اوسکی معیت ذاتی پر بدلیل آیہ کریمہ
وَلَا یَسْتَخْفُوْنَ مِنَ اللّٰہِ وَھُوَ مَعَھُمْ یعنے اللہ تعالی کی عالم الغیبی جس سے
کوئی چھپی بات تمہارے دلون کی چھپی نرہنے کی یہی سبب ہے کہ وہ اللہ تعالی تمہارے
ساتھہ ہے باطلاقیت ذاتی خود۔

قال۔ یہان آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ
مراد فوق وعلو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

اقول۔ یہان کیا بلکہ ہر کہین آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہہ یاد
رکھئے کہ باوجود اس مقابلہ ہی جیساکہ آسمان آپکے تحت ہی واقع ہے فوق ہی ایساہی آپکے
باوجود اس کے خالق ارض وسماء کے حق مین تحت وفوق کی نسبت باطل ہے
وجہ اسکی یہہ ہے کہ ارض وسماء یہہ دونون اوسی ایک ذات مطلق کے مظاہر
ہین لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونون مظاہر کے ثابت
ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دونون مین ظاہر ہے لہذا وہ ذات
مطلق بالذات اپنے اون دونون مظاہر پر بھی فوق وعالی ہے پس یہہ
دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت مراد **فوق** وعلو سے
رتبی ومعنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے رسالہ الجام
العوام مین فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال
ہین ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبی لیکن اوس ذات مطلق کی
تقدیس وتنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوسپر محال ہے جو جسم نہو اور نہ جسم مین عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہو گئی کیونکہ زبان عرب مین لفظ فوق کا انہین دو معنون مین مستعمل ہے وبس۔

قال ۔ چودہوین حدیث قصہ معراج مین ہے اِنْتَهٰى لِي اِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهِي مَا يُعْرَجُ بِهِ مِنَ الْاَرْضِ فَيُقْبَضُ مِنْهَا وَاِلَيْهَا يَنْتَهِي مَا يَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَابُوْ نُعَيْمٍ فِي الدَّلَائِلِ عَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ یعنے لے پہونچے مجھکو جبرئیل سدرۃ المنتہی تک اور یہ چھٹے آسمان پر ہے اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین مین سے یعنے کام بندون کے واسطے عرض ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس کے اوپر سے یعنے پاس سے خدا کے بواسطۂ ملائکہ مقربین کے۔

اقول ۔ اس حدیث مین الیہا ومنہا وفوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف راجع ہے تو مطلب اوسکا یہہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اوپر چڑھتے ہین وہ سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہین اور جو چیزیا امور اوس کے اوپر سے اترتے ہین وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہین یعنے سدرۃ المنتہی ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اوسکے اوپر سے نیچے پہونچ نہین سکتے ہین اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اوسکے اوپر جا سکتا ہے

باوجود اس کے مَا یُحِیطُ مِنْ فَوْقِهَا کے جو یہہ معنی مراد لئے گئے ہین کہ یعنے (پاس سے خدا کے) یہہ مفہوم بالکل الفاظ حدیث کے خلاف ہے البتہ اسقدر توصحیح ہے کہ ہر حکم آلہی سدرۃ المنتہی پر اترتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو مظہر علم الہی ہے اوس کے اوپر ہے جس کے شان ہین جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث مین بھی بکمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس سے متصور نہین

اقول۔ البتہ یہہ صراحت فوق کی فیمابین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے ہے نکہ درمیان خالق مطلق اور اوس کے مخلوق مقید کے کیونکہ لوح محفوظ وسدرۃ المنتہی اوسی ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہین۔

قال۔ اور حدیثین قصہ معراج کے بہت ہین اور بہت طریق صحیح سے مروی ہین اور اون سب مین نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر یہانتک کہ ساتون آسمان پر پہونچے اور فوق العرش پہونچے اور خدا سے باتین کین۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہین تو ضرورت آسمان پر بلانیکی کیا تھی۔

اقول۔ یہان ساتون آسمانون کے سوا عرش کو ثابت کیا ہے کہین آئندہ چلکر پہر سما سے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی تیرہوین حدیث کے ضمن مین یہہ دعوی کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) تو اپنے اوس سوال کا جواب آپ ہی دیجیے کہ پہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فوق عرش بلانیکی کیا ضرورت تھی۔

چونکہ آیت دوم وَرَافِعُكَ اِلَیَّ کے ضمن مین یہہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسی علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالی کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسی علی نبینا و علیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آسمان دوم مین پایا جس سے یہہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالی آسمان دویم پر ہے تو پہر اپنے اوس سوال کا جواب آپ ہی دیجیگا۔ باوجودیکہ حق سبحانہ تعالی آسمان دویم پر تہا تو باقی پانچون آسمانون کے اوپر چڑہنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کیون تکلیف دیگئی اور عرش پر باتین کرنے کیون بلایا خیر اسکو یہین چہوڑئے اور پہر آگے چلئے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالی کے فوق عرش باتین کرنیکی وجہ سے اوس ذات مطلق کے عرش ہی پر ہونیکا استدلال صحیح ہے تو آخر موسی علی نبینا و علیہ السلام کو حق سبحانہ تعالی سے علی الارض باتین کرنے کی کیا وجہ تہی۔ پہر آپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالے اپنے ذات سے عرش ہی پر تہا تو موسی علی نبینا و علیہ السلام کو بہی باتین کرنے عرش ہی پر کیون نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ رُؤْيَتَهُ وَكَلَامَهُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوْسٰى فَكَلَّمَ مُوْسٰى مَرَّتَيْنِ وَرَاٰهُ مُحَمَّدٌ مَرَّتَيْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت مین اسطرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی نے موسی علیہ السلام سے ایکوقت وادی ایمن مین اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تہا اسیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیاد مین (جو ایک جا ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی سدرۃ المنتہی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف ہوے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی بار کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسی علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایتے ایکبار آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیدار کا شرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہین کہ خدا کی ذات ہر جگہہ ہے اگر انکا یہہ کہنا مثل اوس کہنے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی پر ہے تو بیشک برا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ ایک جگہہ ہو یا دو جگہہ یا ہر جگہہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی مین معدود ہوتی اور منکر اسکا کسلئے مبتدع گمراہ ٹھہرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی مین محض ارض و سماوات کے ملکوت کی سیر کرائی گئی تھی اور معراج موسوی مین صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

معراج محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونون کا جامع بلکہ بدرجہا ان سے افضل واعلی تھا کیونکہ آپکو عالم بیداری مین ملکوتی سیر تفصیلی کرائی گئی شرح صدر ہوا۔ انوار رحمانی وتجلیات ربانی کا نزول ہوا۔ فوق سماوات علی العرش تک لیجائے گئے آیات الہی کا مشاہدہ ہوا رویت وکلام واقع ہوا۔ غرض اس معراج مین آپکو بہت سے مراتب اعلی کی ترقی اور اسقدر کمالات ظاہری وباطنی حاصل ہوئے۔ کہ اس سے زیادہ کسی نبی کے لئے ممکن نہین تھے اور نہ حاصل ہوئے تھے بس یہی خصوصیت وکرامت باعث مناقب نبوی ہوئی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اوسکا منکر اس لئے مبتدع وگمراہ ٹھہرا کہ اس تفصیل کے ساتھہ معراج نبوی کا ثبوت احادیث صحیحہ مشہورہ سے ہوچکا ہے بلکہ نفس معراج کا جو عبارت ہے اَسْرَىٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى ۱ع سے اسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہہ سیر آپکے مکہ سے بیت المقدس تک منصوص ہے۔

قال۔ اسی طرح بہت سے حدیثین قبض ارواح بنی آدم مین آئے ہین اونمین تصریح ہے کہ فرشتے اون روحون کو آسمان پر خدا کے نزدیک لیجاتے ہین پھر جیسا حکم ہوتا ہے ویسا کرتے ہین۔

اقول۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ فرشتون کو حق سبحانہ تعالی کے ساتھہ کلام کرنیکی مناسبت اور احکام الہی کے لینے کی صلاحیت اون اون کے مقام معلوم پر حاصل ہوتی ہے جسکا ذکر سابق بار بار ہوچکا ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا اپنے ذات سے عرش پر ہے الگ اپنے

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اوسکا ہر جگہہ ہے۔

اقول۔ اسی کے اوپر کی تیرہوین حدیث کے ضمن مین تو یہہ دعوی کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اوس کے بعد یہہ دعوی ہے (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخران دونون سے کونسی بات باور کیجاوے خیر مانا دونون صحیح یعنے حق سبحانہ تعالی اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانون پر ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہو کیونکہ ارض جسطرح کہ تحت سما ر ہے اسیطرح سماوات تحت عرش کے واقع ہین۔ پس اس صورت مین جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سماوات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی و الا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہان ہمکو (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اوس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہے تو پھر ہر ایک چیز کے ساتھہ بھی یہی صورت ثابت ہوجاویگی کیونکہ حق سبحانہ تعالی فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہوگئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی پائی جاوے تو قولہ تعالی علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے کئے گئے تھے اور اوسکی تصدیق پر حدیث بخاری وَهُوَ مَكَانُهُ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہہ کے ثابت ہوے ٹھہرنا یا بیٹھنا ثابت نہین ہو سکتا

تو پھر فرلے کہ یہہ سب تاویل اور یہہ تمام حجت گاؤخورد ہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ تعالی کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنے بعد و فاصلہ پر ہے تو پھر عرش اوسکا مکان ہونا یا عرش پر اوسکا ٹھہرنا و بیٹھنا تو ثابت ہی نہو سکیگا غرض جسقدر پچھلے معنون کے ثبوت مین محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی الحمد للہ۔

درحالیکہ ذات حق سبحانہ تعالی کی اپنے مخلوق سے الگ وجدا ہے یعنے دونو نکے درمیان بعد و فصل مکانی حایل ہے تو پھر اوس حدیث متفق علیہ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالی کی ذات مقدس کو عرش پر ثابت کرنیکے غرض سے اوس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہان عند سے بعد و دوری تو مراد نلوگے ؟ والا اوس ذات مقدس کے ساتھہ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاویگا تو پھر وہ دوری متصور نہو سکے گی جو جدائی سے مراد لی گئی ہے۔

یا جبکہ یہہ جدائی مقصود نہین ہے اور عند کے معنی قریب کے ہین تو پھر کیا وجہ ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھہ بھی اس قربت کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی مین وارد ہو چکا ہے کہ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ مسلم عن ابن ہریرہؓ یعنے اگر اوسکی عیادت کرتا تو پاتا مجکو اوس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح مین وارد ہے کہ اَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَ اَنَا مَعَهُ متفق علیہ عن ابی ہریرہؓ (یہان ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنے مین نزدیک گمان بندہ میرے کے ہون جو میرے ساتھہ رکھتا ہے اور مین اوس کے ساتھہ ہون یہان عند کی تفسیر مع کے ساتھہ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا - اور لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہین
جسمین خلا و فصل نہوا و عند کے ایسے معنی مقصود ہین جسمین حلول و وصل نہو تو ہو المقصود
کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت
ہے غیریت و مباینت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود
ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہین تو پہر ان دونون ذوات
متغائر الحقیقت مین عینیت لغوی کیسی متصور ہوسکتی ہے غرض یہہ ایک نہایت
نازک بہید ہے - اب یہان صرف اسقدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی
جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو پہر اس جدائی
کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتہہ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عموم معیت
جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے نصوص قرانیہ و احادیث صحیحہ نبویہ سے
ثابت و متحقق ہوچکی ہے -

اب رہا یہہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہہ ہے اگرچہ جگہہ کی قید
صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت
و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے مگر بسلب ذات کیونکہ بغیر ذات کے
صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شگرف
معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالی ارشاد فرماتا ہے کہ فَلَنَقُصَّنَّ
عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ م ع ۔ یعنے عالم دنیا کے حالات و واقعات
کو عالم آخرت مین بیان کرنے کی وجہ تو اوس کے علم کا حاصل رہنا تہا اور
اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نرہنا ہے یعنے جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ ہے تو بالضرور وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شئے پر حاضر ہے تو پہر کوئی بات اوس کے علم ذاتی سے غائب نہین رہسکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فافہم اِنَّہٗ سِرٌّ دَقِیْقٌ وَقَعْرٌ عَمِیْقٌ۔

قال پندرہوین حدیث قصہ حجۃ الوداع مین ہے اَلَا هَلْ بَلَّغْتُ فَقَالُوْا نَعَمْ فَجَعَلَ يَرْفَعُ اِصْبَعَهٗ اِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا وَيَقُوْلُ اَللّٰهُمَّ اشْهَدْ اَخْرَجَهٗ مُسْلِمٌ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیا پہونچا دیا تمکو جو حکم خدا کے طرف سے آیا تھا کہا ہان اٹہانے لگے انگلی طرف آسمان کے اور جہکائے اوسکو اور فرمائے اے اللہ گواہ رہ یہہ انگلی اٹہانا ایک لاکہہ چوبیس ہزار آدمی کے روبرو تھا جمین پڑہے ان پڑہے سمجہہ دار وبے سمجہہ مرد وعورت بوڑہے لڑکے شہری دیہاتی گنوار بدو سب طرح کے لوگ موجود تھے اور آخر عمر مین تھا کہ وقت نہایت راستی وایمانداری کا ہے۔

اقول نبی معصوم جو خاتم النبئین ہین اون کے جناب قدسی مآب مین یہہ بدظنی وسوء ادبی کے کلمات ہین کہ آپ کے آخر عمر کا حصہ نہایت راستی وایمانداری کا تھا کیونکہ آپکی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری وراستی کے ساتہہ مقید کرنے سے آپ کے اوایل عمر شریف کا حصہ اوس صفت راستی وایمانداری کے ساتہہ متصف نہین پایا جاسکتا جسقدر کہ آخری عمر مین اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہہ محض بہتان وکذب ہے حالانکہ آپنے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی سے موہنہہ نہین موڑا تھا اور کیسیوقت

ایمانداری کو نہین چھوڑا تھا اسی لئے ابتداہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس
بھی امین سمجھے گئے تھے غرض امرحق کے اظہار اور حکم ربّ کے ارسال مین
ہر وقت آپکی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر مین
سرمو بھی فرق نہین آیا تھا۔

قال۔ اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون
آسمانون کے جانلین۔

اقول۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث مین صریح تو کیا کنایۃً
بھی نہین فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہہ مقصود کہان سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر
فوق ساتون آسمانون کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپکا مقصود کچھہ اور ہی پایا
جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اسقدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ مین
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرف
اٹھایا تھا جسکو راوی نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی
عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی
نہین کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ مین یَنْكُتُهَا اِلَى السَّمَاءِ۔ آیا ہے یعنی جیسے
کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگون کے طرف
جھکایا ہم یہان اس حدیث مین اُوْتِيْتُ جَوَامِعُ الْكَلِمِ کے مفہوم کو ثابت
کر کے دکھلا دیتے ہین یعنے جیسا کہ آپکا کلام مبارک جامع تھا جس سے بمصداق
حدیث وَاِنَّمَا اَنَا قَاسِمٌ وَاللّٰہُ یُعْطِی ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے
حوصلۂ فہم کے سجھتا تھا اسی طرح آپکے ہر کام مین بھی جامعیت تھی چنانچہ آپنے

اس خطبہ مین حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھہ ادا
فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ پیرایہ مین کیا ہے یعنے اولاً آپنے انگشت
مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جھکا کر فرمایا کہ اَللّٰھُمَّ اشْھَدْ
یعنے اے اللہ گواہ رہ ۔ پس وقت واحد مین ادن دونون جہت فوق و تحت
کی اشارت کے ساتھہ آپکی شہادت سے خواص جانگئے کہ ھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ
وَفِی الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے ۔
اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف
سے عرش و سماء کے طرف حق سبحانہ تعالی کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت ہاے
گوناگون پر مبنی ہے ازانجملہ یہہ نسبت باعتبار لطافت ادس عالم کے ہے کیونکہ
اوسکی ذات مطلق خود لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ و علویہ
کے ساتھہ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت
و قربت معنوی کے ملائکہ اول مظاہر صفات اللہ ہین جس کے باعث وہ عالم
تحتانی مین تدبیر کرتے ہین اور اونکا محل سماء ہے ثالثاً لوح محفوظ جو مصدر احکام
الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر
صادر نہین ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سماء مین ہین لہذا عوام مدبر حقیقی
کو بھی اوسی جہت مین بلا دقت و حجت کے تسلیم کرتے ہین جہان عقلاً و حساً
اسباب تدبیر کے ظاہر پاتے ہین کیونکہ جاہلون نے انتظام و انقلاب عالم
کے اسباب کو ستارون اور آسمانون کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیون
نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور عذاب الٰہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے سنا ہے سا دسًا
عقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف
سے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوا تا کہ
اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی متمکن خاطر ہو غرض انہین بعض
حکمتون کے وجہ سے دعا کے لئے بھی اوپر ہی کے جانب ہاتھ اوٹھانے کا
حکم ہوا ہے سابعًا چونکہ ایام جاہلیت مین معبودان باطل کا ٹھکانہ یہی خانہ
کعبہ تھا جسکو حالت اسلام مین بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی
نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت تحت
کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اون تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھہ
اوس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اون نومسلمون کے ذہنون مین حاصل ہو جاوے
جیسا کہ آپنے حرمت شراب کے ساتھہ سبز لاکھی برتنون کے استعمال کو
جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرما دیا تھا گو یا کہ بمصلحت وقت
یہہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اون کے
طبایع تھے واللہ اعلم۔
المختصر دعا کے لئے اوپر کے طرف ہاتھہ اٹھانے مین اعمال بدنی کے ساتھہ
دل کا ایک جہت پر قایم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز مین
سجدہ اور دعا مین منہ کرنیکا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہہ جہت و صورت
کے تنزیہہ مطلق کے طرف رجوع اور اوسکا سجدہ ممکن نہین تھا لیکن باوجود
اس تشبیہہ جہت و صورت سما و کعبہ کے آپکی یہہ حسن تعلیم ہے کہ دونون جہتون

مین خدا ھی مقصود ہو پس یہہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے دلون مین تشبیہ جہت وصورت کے ساتھہ ہی اوس کی تنزیہ وتقدیس کو مستحکم کردیا اور قید کے ساتھہ اوسکی اطلاقیت کو ثابت کردیا جس کے باعث وہ آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہین اور زمین پر اللہ ہی کے طرف سجدہ کرتے ہین پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام وخواص کے حق مین یہہ کیا خوب تنبیہ ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر مین ایسے مجمع عظیم دعام مین اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہمیہ ومعتزلہ کہتے ہین۔

اقول پھر یہہ بکر رکلمۂ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان مبارک مین کیونکہ آپکے نسبت اول وآخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض آپنے اس مجمع عام وخاص مین جامع الفاظ ہی فرمائے ہین اگر کوئی عامی آپکے مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے فہم کا قصور ہے اسی نافہمی کے وجہ سے جن لوگون نے ذات مطلق کے نسبت قید وجہت وتحیز ومکان وغیرہ کو ثابت کیا ہے معتزلہ وجہمیہ ادنکو برا کہتے ہونگے گو انکا یہہ برا کہنا صحیح ہے مگر چونکہ بعض دوسرے امور مین یہہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہوگئے ہین لہذا انکو یہین رہنے دیجئے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہوا در حق سبحانہ تعالی وتقدس کی نزاہت ذاتی اور مطلقیت اصلی کی عشر عشیر معرفت سے بے نصیب نہو تو وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیگا جو اوسکی تنزیہ وتقدیس کے

خلاف ہو اور اوسکی عزت وجلال کے شایان نہو اور کسیوقت اوس ذات مطلق کو کسی جہت خاص مین مقید نہ سمجھیگا اور نہ کبھو مکان وتحیز ثابت کریگا کیونکہ یہہ تمام لوازمات جسمی ہین پس ان لوازمات جسمی سے اوس ذات ستودہ صفات کو متصف کرنا کفر نہوگا تو پھر کیا ہوگا چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ نے شرح فقہ اکبر مین فرمایا ہے جو شخص کہے خدا جسم ہے یا اوسکو مکان ہے یا وہ زمانہ مین ہے اور دوسرے اقوال اسکی مانند تو بہ تحقیق کافر ہوا **قال** اور باوجود استقرا تمام کے احادیث معارض اسکے صحت وشہرت وقوت مین مثل اسکے ہون ہمیں نہین آئے اور رفع حکم کا بدون نص مساوی ما تقدم نہین ہوسکتا وباللہ التوفیق ۔

اقول ۔ اس مفہوم فرضی جہت وتحیز کے ثبوت مین جسقدر احادیث پیش کئے گئے ہین اونہین احادیث سے اوس مفہوم فرضی جہت وتحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے تاہم اوس کے معارض اسی کے مساوی کئے نصوص تو گذر چکے اور کئے موجود ہین مگر اسکی کوئی ضرورت نہین کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار تمام کا حکم رکھتے ہین جسکا ثبوت اونہین احادیث کے ضمن مین دیدیا گیا ہے البتہ اگر کچھہ کسر باقی رہگئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیجاتی ہے ۔

قال ۔ فصل ششم بیان مین اقوال اہل علم کے جن سے علو وجہت فوق واستوا خدا کے ثابت ہوتا ہے ۔

اقول ۔ اونہین اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالی ۔

قال ۔ قول اول رسالہ نجابیہ شیخ محمد فاخر محدث رح مین ہے بیہقی از امام ابو حنیفہ رح روایت کردہ کہ حق تعالی در آسمان است نہ در زمین وامام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کسے

گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بتحقیق کافر شد
برائے آنکہ خدا تعالے می فرماید الرحمن علی العرش استوے وعرش وے
فوق سبع سماوات است انتہی یہہ روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر مین ہنین ہے
اور بعض مین ہے جسطرح بعض مین ہے کہ حضرت ایمان پر مرے
بعض مین ہنین اور روایت بیہقی موید ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاس نے
بھی اس روایت کو کتاب تنزیہ الصفات مین امام ابو حنیفہ سے مع سند کے
نقل کیا ہے پس یہہ روایت حجت ہے حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہین جہت کا
اور قائل ہین فوق و استوی کے سو یہہ فرق خالی دقت سے ہنین لہذا بعض
محققین حنفیہ اوسکے قایل ہین۔

اقول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اوس قول سے جسمین ثبوت جہت
مصوب حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل اسبات کی ہے کہ دراصل یہہ قول
امام صاحب کا ہنین ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونون
اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لین ہی تو اوس سے وہ جہت ثابت
ہنین ہوتی جسکے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہہ
بیان کیا گیا ہے کہ۔ اگر کسے گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان
است یا در زمین پس بتحقیق کافر شد۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہہ ہے برائے
آنکہ خدا تعالی میفرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی رحمن کا استوا عرش پر ہے
پس اس صورت مین اگر وہ یون کہے کہ پروردگار خود را می دانم کہ در آسمان
است نہ در زمین تو بھی وہ کافر ہوجائیگا۔ برائے آنکہ حق سبحانہ تعالے میفرماید کہ

للرحمن علی العرش استوی حالانکہ بیہقی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو قول باہم متناقض ہیں بلکہ رسالہ وصیت میں قَالَ الْاِمَامُ اَبُوْحَنِیْفَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ لَمَّا سُئِلَ عَنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی قَالَ مَنْ حَصَرَ اللّٰہَ تَعَالٰی فِی الْجِہَۃِ الْفَوْقِیَّۃِ اَوِ التَّحْتِیَّۃِ فَقَدْ کَفَرَ (نقل عن کتاب التنبیہ فی التنزیہ) یعنے امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالےٰ کا بجہت فوق یا تحت حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اوپر بحوالہ فقہ اکبر کے کافر شد کے بعد جو برلے آنکہ خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی وعرش او فوق سبع سموات است لکھا گیا ہے وہ زاید ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا اَعْرِفُ اللّٰہَ تَعَالٰی فِی السَّمَآءِ ھُوَ اَمْ فِی الْاَرْضِ فَقَدْ کَفَرَ لِاَنَّ ھٰذَا الْقَوْلَ یُوْھِمُ اَنَّ لِلْحَقِّ مَکَانًا وَمَنْ تَوَھَّمَ اَنَّ لِلْحَقِّ مَکَانًا فَھُوَ کَافِرٌ

یعنے اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات مطلق کے نسبت قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما ہو یا ارض ہو پس یہہ ہر دو اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے حجت ہیں جہت وقید مکانی کی نفی پر اور محققین حنفیہ سے قَالَ الْاِمَامُ اَبُوْجَعْفَرَ اَحْمَدُ ابْنُ سَلَامَ الطَّحَاوِیُّ فِیْ عَقِیْدَتِہِ الَّتِیْ ذَکَرَ فِیْھَا بَیَانَ عَقِیْدَۃِ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَالْجَمَاعَۃِ عَلٰی مَذْھَبِ فُقَھَآءِ الْمِلَّۃِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ النُّعْمَانِ ابْنِ ثَابِتٍ وَاَبِیْ یُوْسُفَ یَعْقُوْبَ بْنِ

ابراهیم الانصاری وابی عبد الله محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ الله علیہم تعالی الله عز وجل عن الحدود والغایات والارکان والاعضاء والادوات لا تحویہ الجہات الست کسائر المبدعات وقال الامام ابن الہمام فی المسایرۃ انہ تعالی لیس مختصا بجہۃ وقال النسفی فی عمدۃ العقاید ولیس بذی جہۃ الخ کہا امام طحاوی نے اپنے عقیدہ مین جسمین بیان کیا ہے عقیدہ اہل سنت وجماعت کا اوپر مذہب فقہائے ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمۃ الله علیہم کے برتر ہے الله بزرگ حدود ونہایت وارکان واعضا والات سے بہر اس سے کہ گھیر لے اوسکو جہات ستہ مانند تمامی نو پیدا کے اور کہا امام ابن الہمام نے مسایرہ مین بہ تحقیق وہ تعالی نہین مختص ہے کسی جہت مین اور کہا النسفی نے عمدۃ العقاید مین کہ نہین ہے وہ جہت والا الخ

قال قول امام مالک نے فرمایا الله آسمان پر ہے علم اوسکا ہر جگہ کوئی جگہ اوسکے علم سے خالی نہین اس روایت سے حجت مالکیہ پر تمام ہے اور جمہور مالکیہ کا یہی قول ہے الا ما شاء الله۔

اقول بیہقی نے امام مالک رحمۃ الله علیہ سے روایت کی ہے کہ انہ قال ہو کما وصف نفسہ ولا یقال کیف وکیف تو پس اس صورت مین آپ ذات مطلق کو کیونکر علی السماء مقید فرماتے کیونکہ یہہ قید جہت کی سراسر کیف ہے حالانکہ استوار کے بارہ مین آپ فرما چکے ہین کہ کیفیتہ مجہول فالسؤال عنہ بدعۃ اور امام شوکانی کہتے ہین کہ آیات معیت مین علم کے ساتھہ تاویل کرنا بدعت ہے اور یہہ خلاف ہے اوس طریقہ کے جسپر صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین

رضی اللہ عنہم سے تھے (یہہ تفصیلی قول عنقریب ذکر کیا جاویگا) وراَنحالیکہ امام مالک سے جو تبع تابعی ہین یہہ قول ثابت ہوا کہ اللہ تعالے اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم اوسکا ہر جگہہ محیط ہے تو امام شوکانی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے پس اس صورت مین یہہ روایت بے سند جہت فوق کی کیونکر مالکیہ پر حجت ہوسکتی ہے

اور محققین مالکیہ سے قَالَ ابْنُ فُورَكَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَیْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جِهَةٍ وَلَا مَحْدُودٍ وَقَالَ السَّنُوسِیُّ فِی شَرْحِ عَقَائِدِهٖ وَلَمْ یَقُلْ بِالْجِهَةِ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ وَاِنَّمَا قَالَ بِهَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ وَهُمُ الْحَشْوِیَّةُ وَالْکَرَّامِیَّةُ وَقَالَ الدَّسُوقِیُّ الْمَالِکِیُّ فِی حَاشِیَةِ اُمِّ الْبَرَاهِیْنِ قَوْلُهٗ اَوْ یَکُوْنُ هُوَ فِی جِهَةٍ لِلْجِرْمِ بِاَنْ یَکُوْنَ عَنْ یَمِیْنِ الْجِرْمِ کَالْعَرْشِ مَثَلًا اَوْ شِمَالِهٖ اَوْ فَوْقِهٖ اَوْ تَحْتِهٖ اَوْ اَمَامِهٖ اَوْ خَلْفِهٖ لِاَنَّ الْحُلُوْلَ فِی الْجِهَاتِ لَا یُعْقَلُ اِلَّا لِلْجِرْمِ فَلَمَّا ذَکَرَ اسْتِحَالَةَ الْجِرْمِیَّةِ عَلَیْهِ تَعَالٰی ذَکَرَ اسْتِحَالَةَ لَوَازِمِهَا وَقَالَ وَکَذَا یَسْتَحِیْلُ الْحُلُوْلُ فِی الْمَکَانِ لَا عَلَی الدَّوَامِ بِاَنْ یَکُوْنَ فَوْقَ الْعَرْشِ اَوْ فِی السَّمَآءِ انتہےٰ کہا ابن فورک نے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نہین ہی جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید مین ایسے نہین کہا جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے سوای اسکے نہین کہ قایل ہی اوسکا ایک گروہ بدعتی اور وہ حشویہ و کرامیہ ہین اور کہا دسوقی مالکی نے حاشیہ ام البراہین مین کہ قول اوسکا یہہ کہ ہو وہ جہت مین کسی جرم کی اسطرحپر کہ ہو سیدہی طرف جرم کے مثلاً عرش کی یا بائین طرف اوسکے یا اوپر یا نیچے اوسکے یا آگے یا پیچھے اوسکے اس واسطے کہ حلول جہات مین نہین سمجھا جاتا مگر واسطے جرم کی نیس جبکہ ذکر کیا محال ہونا جرم کا اوپر اللہ تعالیٰ کے ذکر کیا محال ہونا لوازم جرمیت کا اور کہا اسیطرح محال ہے حلول مکان مین نہ ہمیشہ اسطرحپر کہ ہو عرش کے اوپر یا آسمان مین انتہی ۔

قال - قول سوم علام الموقعین مین ہے تصریح کی شافعی نے کہ یہہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ میرا رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہو اوسکو آنحضرت نے مجموع ایمان ٹھہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہہ روایت حجت ہے شافعیہ پر -

اقول - امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جاریہ کے روایت کرنے سے یہہ کہ ہرگز ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالی ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہہ نہین کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجہت فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف **فی السماء** کہا تھا جسکے ساتھہ کوئی لفظ حصر کا نہین ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اوسکے بیزاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی تصریح سابق گذر چکی پس اس صورت مین شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت حدیث سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جہت کے نسبت کوئی حجت نہین ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو حَرَّمَ عَلَے الْعُقُوْلِ اَنْ تُمَثِّلَ اللّٰہَ تَعَالٰی وَعَلَے الْاَوْہَامِ اَنْ تَحُدَّہٗ فرمایا ہے یعنی اپنے عقلون سے اللہ تعالی کا مثل ادراک اپنے وہمون سے اوسکا حد کرنا حرام ہے انتہی - اور حد مستلزم جہت ہی ہے یہہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مجموع ایمان ٹھہرانا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہین ہے بلکہ آپکے قول سے تو یہہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جہت کی نفی جو عبارت ہے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مردویہ والبیہقی فی الشعب عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ مِنْ اَفْضَلِ الْاِیْمَانِ الْمَرْءِ اَنْ یَّعْلَمَ اَنَّ اللّٰہَ عَزَّوَجَلَّ مَعَہٗ حَیْثُ کَانَ ذَکَرَہُ الحافظ

السیوطی فی تفسیرہ الدر المنثور یعنے بہ تحقیق کہ افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک اللہ عز وجل اوس کے ساتھہ ہے جہان کہین ہو۔

قال لیکن بعضے شافعیہ منکر ہین جہت کے اور مقر ہین فوق و علو کے اور بعضے دونون کے جس طرح امام رازی۔

اقول بعضے نہین بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے منکر اور فوق و علو معنوی کے مقر ہین چنانچہ مشتے نمونہ از خرواری مقلدین شافعیہ سے امام بیہقی و غزالی و بیضاوی و قرطبی و طیبی و حلبی و قسطلانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئینگے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی جہت و فوق دونون کے قایل ہین محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب اربعین مین فرماتے ہین وَتَرَی جُمْهُورَ الْاَذْکِیَا مِنَ الْعُقَلَا مُتَّفِقِیْنَ عَلٰی بُطْلَانِ هٰذِهِ الْمُقَدِّمَةِ فَاِنَّ اِثْبَاتَ الْجِهَةِ لِلّٰهِ لَمْ یَقُلْ بِهٖ اِلَّا الْحَنَابِلَةُ وَالْکَرَّامِیَّةُ وَاَمَّا کُلُّ مَنْ سِوَاهُمْ فَهُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی اِثْبَاتِ ذَاتِهٖ مُنَزَّهًا عَنِ الْاِخْتِصَاصِ بِالْحَیِّزِ وَالْجِهَةِ۔ تو دیکھتا ہے جمہور دانایان عقلا یعنے علماء متکلمین کو متفق ہین اس مقدمہ کے بطلان پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قایل نہین ہوا اسکا مگر حنابلہ و کرامیہ اور جو لوگ کہ سوائے اونکے ہین وہ سب متفق ہین اوپر ثابت کرنے اس بات کے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ یہان حنابلہ سے مراد وہ لوگ ہین جو در اصل عقیدہ کرامیہ کا رکھتے ہین مگر بظاہر آپکو حنابلہ مشہور کرکے بدنام کنندہ نکونامے چند ہوے ہین۔

اور محققین شافعیہ سے قَالَ الْبَیْهَقِیُّ فِی کِتَابِ الْاِعْتِقَادِ وَهُوَ تَعَالٰی عَنِ الْجِهَةِ وَقَالَ الْاِمَامُ الْغَزَالِیُّ فِی الْاِحْیَاءِ اِنَّهٗ لَیْسَ مُخْتَصًّا بِجِهَةٍ وَّلَا مُسْتَقِرًّا عَلَی الْمَکَانِ

وقال في المعارج القدس ان جميع ما يهذي به المشبهة من اثبات الجهة والفوقية والصورة والمكان والانتقال كله باطل وقال البيضاوي في طوالع الانوار ولا في جهة وحيز وقال الطيبي في حاشية المشكوٰة وهو تعالى منزه عن الجهة والمكان وقال العلامة الحلبي وليس بجهة ومكان وقال القسطلاني في شرح البخاري ذات الله تعالى منزه عن المكان والجهة

یعنے کہا بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین اور وہ برتر ہے جہت سے اور کہا امام غزالی نے احیاء مین تحقیق وہ خاص نہین ہے کسی جہت کے ساتھ اور نہ ٹھہرا ہوا ہے مکان پر اور کہا معارج القدس مین تحقیق جو کچھ کہ مشبہہ نے ازراہ ہذو بکواس کے کیا ہے اثبات جہت وفوقیت اور صورت ومکان وانتقال کا وہ سب باطل ہے اور کہا بیضاوی نے طوالع الانوار مین نہین ہے جہت وحیز مین اور طیبی نے حاشیہ مشکوٰۃ مین کہا اور وہ تعالی منزہ ہے جہت ومکان سے اور کہا علامہ حلبی نے اور نہین ہے جہت ومکان مین اور کہا قسطلانی نے شرح بخاری مین ذات اللہ کی منزہ ہے مکان وجہت سے۔

قال ۔ قول چہارم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا پڑھا یا مجھکو شیخ ابو طاہر مدنی نے اپنے باپ کے خط سے کہ شیخ ابو الحسن نے اپنی کتاب مین کہا مین مذہب امام احمد پر ہون مسئلہ صفات مین کہ اللہ تعالی فوق العرش ہے انتہی اس قول سے حجت حنابلہ پر تمام ہے اور جمہور حنابلہ کا یہی عقیدہ ہے الا ماشاء اللہ وللہ الحمد بلکہ جماعت گروہ مین جسقدر حنابلہ کو توفیق احقاق حق کی اس مسئلہ خاص مین ملی اور کو نہ ملی۔

اقول ۔ حق سبحانہ تعالی کے فوق عرش ہونیکو تو سب مانتے ہین امام احمد حنبل کی

تخصیص بے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہوچکا ہے کہ ثُمَّ اللهُ فَوقَ ذَلِكَ
ہان اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے جہت کے مراد لینے مین ہے
جسکا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی
کتابہ فی مناقب الامام احمد فی بیان اعتقادہ کان یذهب الی
مذهب السلف مع القول بالتنزیه به والنفی التشبیه انتهیٰ کہا محمد بن محمد سعدی
حنبلی نے مناقب مین امام احمد کے بیان مین اونکے عقاید کے تھا اونکا مذہب سلف کا
ساتھہ قول تنزیہ اوسکے اور نفی تشبیہ کے انتہیٰ اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح عقائد
مین اپنے تحقیق ملا لیا ہے حشویہ نے ساتھہ اس مذہب فاسد یعنے جہت کے بعض
ائمہ اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے
رضی اللہ عنہ اسواسطے کہ یہہ مقلد ہین اس امام کے فروع مین پس وہم کیا اونہون نے
جیساکہ وہ تابع ہوے ہین اونکے فروع مین تابع ہین اونکے عقاید مین بھی حالانکہ وہ
علیحدہ ہین اون سے اس بات مین کہ ہو عقیدہ امام کا مثل عقیدہ اونکے کے اسواسطے
کہ امامت اونکی علم توحید مین اور طریق اہل سنت کے ہے جنپر کہ اجماع ہوا ہے اور
مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھہ اور امتحان کرنا اونکا ذات اللہ تعالی مین
مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لا یُوصَفُ اللهُ
تعالےٰ الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسول الله صلی الله علیه واله
وسلم لا نتجاوز القران والحدیث الخ یعنے امام احمد نے فرمایا کہ نہین وصف
کیا جاتا اللہ تعالی مگر ساتھہ اوس چیز کے کہ وصف کیا ہے اوس سے اپنا اور وصف
کیا ہے جس چیز کے ساتھہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہین بڑھتے ہین ہم

ہم قرآن وحدیث پر الخ وقال ابنُ ابی الیعلےٰ الفرّاءُ الحنبلیُّ فی الطبقاتِ نقلاً
عن والدِہٖ رحمۃُ اللّٰہِ وکُلّما یقعُ فی الخواطرِ من حدٍّ او تشبیہٍ او تکییفٍ
فاللّٰہُ سبحانہٗ وتعالیٰ عن ذٰلِکَ واللّٰہُ لیس کمثلہٖ شیٔ ولا یجوزُ علیہِ
ما یجوزُ علیہم من التغیّرِ من حالٍ الی حالٍ انتہیٰ یعنے کہا ابن ابی الیعلی الفراء حنبلی نے
طبقات مین اپنے باپ سے جو کچھہ کہ گذرے دلون مین حد و تشبیہ اور کیفیت سے
پس اللہ پاک ہے و برتر ہے اوس سے اور ہے اللہ نہین ہے کوئی چیز مانند اوس کے
اور نہین جایز ہے اوپر اوس کے وہ چیز جو جائز ہے اوپر اشیاء کے تغیر سے ایک حال
کے دوسری حال پر انتہی۔

قال - قول نجم امام ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث مین لکہا ہے اگر یہہ لوگ
رجوع کرین طرف اپنی فطرت کے اور طرف اوسکے جسپر ترکیب دیگئی ہے ذات اون کی
معرفت خالق سے تو البتہ جان لیوین کہ اللہ عزوجل وعلی اعلی ہے اور اوسی کے طرف
ہاتھ اٹہائے جاتے ہین ساتھ دعا کے اور سارے امتین کیا عرب اور کیا عجم یہی کہتے ہین
کہ اللہ تعالی آسمان پر ہے جبتک کہ چہوڑ دیا جاوے اونکو اونکی فطرت پر انتہی۔

اقول - بیشک اگر انسان اپنی فطرت پر چہوڑ دیا جاتا تو ضرور کسی نکسی ایک جہت کو
عقل وقیاس سے مقرر کرلیتا اور تقرر جہت مین بھی باہمدیگر نہایت اختلاف واقع
ہوجاتا جیسے کہ عقل وقیاس کی فطرت ہے چونکہ یہہ فطرتی عقل اس اختلاف کے
اٹہانے اور اپنے خالق کی بے جہتی کو پانیکے لئے کافی نہ تہی لہذا ارسال رسل وانزال
کتب کی حاجت ہوئی غالباً ایسی ہی فطرت کے مقابلہ مین جو اپنے خالق کو کسی جہت
خاص مین ٹہرالیتی ہے شارع نے طرز عمل کو مختلف جہات کے ساتہہ متعلق کیا یعنے

بوقت حاجت کے آسمان کو قبلۂ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانۂ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھہرایا
حالانکہ اوس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

قال۔ قول ششم رسالہ نجابیتہ مین ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری در ابانہ شرح وبیان این عقیدہ نمودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے

اقول۔ قول چہارم مین ابہی بیان کیا گیا تہا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب مین لکہا ہے کہ مین مذہب امام احمد پر ہون مسئلہ صفات مین کہ اللہ تعالی فوق عرش ہے اسمین تو کہین جہت کی قید نہین لہذا اس جہت کے قایل ہونیکے نسبت اشعریہ پر کوئی حجت نہین ہوسکتی کیونکہ قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتاب الاصول الکبیر لایجب ان یکون نفس الباری عزوجل جسما اوجوہرا او محدودا او فی مکان دون مکان او غیر ذلک مما لایجوز علیہ من صفاتنا لمفارقتہ لنا انتہی کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر مین نہین واجب یہہ کہ ہو ذات باری جسم وجوہر یا محدود یا خاص مکان مین کہ نہو دوسری جگہہ یا سوا اسکے جو جایز نہین اوسپر اوسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اوسکے ہم سے انتہی۔ پس اس قول سے توفی جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیساکہ امام موصوف نے اپنی کتاب ابانہ مین اول ذکر کیا استواء علی العرش کا اور پہر نزول الی السماء الدنیا وغیرہ صفات اللہ کا اور پہر کہا وان اللہ یقرب من عبادہ کیف شاء کما قال ونحن اقرب الیہ من حبل الورید انتہی یعنی اللہ تعالی قریب ہے اپنے بندون کے جسطرح سے کہ وہ چاہتا ہے جیساکہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہین بندہ سے اوسکی رگ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمتہ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابانہ مین باوجود ثبوت استواء ونزول ذاتی کے قربت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے ثبوت عموم احاطت ومعیت ذاتی پر جو یہہ منافی ہے ثبوت جہت وقید ذات مطلق الہی تعالی شانہ کے۔

قال - قول ہفتم غنیۃ الطالبین مین ہے بجھۃ العُلُوِ وہ جہت علو مین ہے۔

اقول - ہم سابق لکھہ چکے ہین کہ غنیہ کا آپکے تصنیف سے ہونا ثابت نہین ہوا چنانچہ شیخ الہند عبدالحق دہلوی نے دیباچۂ غنیہ مین فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نشدہ کہ غنیہ از تصانیف آنجناب است اگرچہ انتساب آن بآنحضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید دران حرفے ازان جناب بود ترجمہ کردہ ام الخ اور نیز تنفیذ الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام مین لکھا ہے کہ اِنَّ الغنیۃَ لیستْ مِن مؤلفاتِہ ویَدُلُّ علیہِ کثیرۃُ الاحادیثِ الموضوعۃِ فیہا فقط

قال - قول ہشتم کتاب البہجۃ مین جان لو کہ عبادت تمہاری نہین کہتی زمین مین بلکہ چڑہتی ہے آسمان پر کہا اللہ نے الیہِ یصعدُ الکلمُ الطیبُ والعملُ الصالحُ پس رب ہمارا جہت علو مین ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھہ ایک طرح کے اقرار کے یہہ دونون کتابین شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہین انمین خاص لفظ جہت موجود ہے گروہ صوفیہ واولیا پر حجت اونکی تمام ہے کہ یہہ سردار ہین تمام اولیا وصوفیہ کے۔

اقول - قول ہفتم غنیہ مین جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اوسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہین تو پہر اوسکا حوالہ ہی فضول ہے بلکہ غنیہ مین جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپکے تصنیف سے نہونے پر اور تائید طبی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید وجودی ہے

تو وہ پھر جہت کے تنگ وتاریک گڑھے مین کیونکر جا گریگا اور کتاب بہجۃ ہمارے نظر سے نہین گذری خیر یہہ تو صحیح ہے کہ عبادت زمین مین نہین گہستی بلکہ آسمان پر چڑہتی ہے کیونکہ وہ عمل صالح ہے اور صالحون کا ٹہکانا بھی فوق سما ہے پس اسقدر بیان سنے تو اللہ تعالیٰ کا جہت علو ہی مین رہنا ثابت نہین ہو سکتا غالباً ارب ہمارا جہت علو مین ہے، یہان جہت کا لفظ الحاقی ہو تو بھی کچہہ عجب نہین کیونکہ لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تراش تو العادۃ طبیعۃ ثانیۃ کے حکم مین ہوگئی ہے علی الخصوص جبکہ امام شعرانی نے بھی یہان ٹوکلہ ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال مین کچہہ کالا ہے کیونکہ گروہ صوفیہ و اولیا متفق ہین اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و جہت و تحیز و مکان پر کما قال الشیخ محی الدین العربی قدس سرہٗ فی الفتوحات المکیۃ فی المقدمۃ مقدس عن الجہات والاقطار وقال شیخ شہاب الدین السہروردی قدس سرہٗ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالےٰ لا فی مکانٍ اذ لو کان فی مکانٍ تسلسل وقال الامام الربانی الشیخ عفیف الدین الیافعیؒ فی نشر المحاسن تعالےٰ عن الجہات والاقطار والحدود الخ وقال ابو عثمان المغربی رحمۃ اللہ لیس لذات اللہ تعالےٰ امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا میمنۃ ولا میسرۃ بحال وقال الاوستاد الامام ابو القاسم القشیری فی الرسالۃ لا لہ تعالی جہۃ ومکان وقال الامام الربانی مجدد الالف الثانی الشیخ احمد السرہندی قدس سرہٗ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان ومکان وجہت را در حضرت او تعالی گنجائش نیست این ہمہ مخلوقات اوئند وقال الاستاد الامام ابو القاسم القشیری سمعت والشیخ ابا عبد الرحمن محمد بن الحسین

السلمی رحمۃ اللہ علیہ یقول سمعت عبد اللہ بن موسی السلام یقول سمعت
الشبلی یقول جل الواحد المعروف قبل الحدود ای الجہات الخ کہا امام
قشیری نے سنا مین شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہین سنا ہے مین نے کہتے ہوے
عبد اللہ موسی سلمی کو انہون نے سنا ہے یون کہتے ہوے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کو پاک
ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار
اولیا کے مرشدون مین ہین اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیا مین محمد بن اسحاق
سے اور اوس نے نعمان بن سعد سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب مین سوالات
یہود کے سبحانہ وتعالی عن تکیف من زعم ان الٰہنا محدود فقد
جہل الخالق المعبود ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمتہ الحیرۃ
والتخلیط بل ہو المحیط بکل مکان الخ۔ یعنے پاک و برتر ہے اللہ تعالے
ظاہر کرنے کیفیت سے اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود یعنے
جہت مین ہے پس وہ نجانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان اوسکو
احاطہ کرتے ہین تو لازم ہوگی اوسکو حیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانون کو الخ
پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہین سر دفتر اولیا کے اوس ذات مطلق
حق سبحانہ تعالی سے نفی کرنا مکان و حد یعنے تحیز و جہت کا حجت تام ہے تمام گروہ اولیا
وصوفیہ رضی اللہ تعالی عنہم پر
خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالی کے ساتہہ نسبت تقرب
بالفعل تحقق سے نہ معرفت علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے
کشف سر توحید وجودی پر پس اس صورت مین سردار اولیا کے اپنی سی کیونکر لینے

مولی کو دو سمجھے پس اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھیگا سوا اوس کے کہ من ذاقہ۔

قال - قول نہم محمد بن موصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ مین لکھا ہے خدا جدا ہے اپنے مخلوق سے اور فرشتے اوسکے چڑھتے ہین اور اوسی کے پاس سے اترتے ہین اور اوسی نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلا لیا اور اوسی کے پاس کلمے پاک چڑھتے ہین۔

اقول - اس قول سے دو امر مستنبط ہوے ایک یہہ کہ خدا جدا ہے اپنے مخلوق سے پس یہہ امر منافی ہے اوس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت کیا گیا تھا کیونکہ جب اوسکی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو پھر عرش پر اوسکا ٹھہرنا باطل ہو گیا (یاد رہے کہ یہان ہمنے جدا کے ایسے ظاہری معنی لیئے ہین جسکو ایک عامی دیہاتی بھی سمجھ جا سکے)

دوسرا یہہ کہ اللہ تعالی اپنی ذات سے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اوسی کے طرف چڑھتے ہین اور اوسی نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلا لیا اور اوسکے طرف کلمے پاک چڑھتے ہین تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالی کا ذات سے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی دلیل لانسے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعوی ہی باطل ہو جاے والحمد للہ علی ذلک

قال - قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم مین ہے فمن قال باثبات جہۃ فوق من غیر تحدید ولا تکییف من المحدثین والفقہاء والمتکلمین یہہ سب متکلمین و فقہا و محدثین جو قایل جہت فوق ہین اہل سنت و جماعت سے ہین اور یہان سے معلوم ہوا کہ انکار جہت پر اجماع و اتفاق نہین ہوا اور کیونکر ہوتا کہ ساری امت گمراہی پر جمع نہین ہو سکتی وللہ الحمد۔

اقول - التنبیہ فی التشبیہ مین ہے کہ قَالَ الْاِمَامُ النَّوَوِیُّ فِی شَرْحِ مُسْلِمٍ فَاِنَّہٗ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنِ التَّجْسِیْمِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالتَّحَیُّزِ فِی جِھَۃٍ وَعَنْ سَائِرِ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ یعنی کہا امام نووی نے شرح مسلم مین اللہ تعالی پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت مین اور جمیع صفات مخلوقات سے انتہی -

اب یہان کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم مین صاف جہت کی نفی اوس ذات پاک سے کرنیکے علاوہ صفات مخلوق سے بہی اوسکی تنزیہ کی ہے جس سے بہی جہت کی نفی اوس ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت مین حد و تکیف ہے اور وہ خاصہ و لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول مین فوقیت سے حد و تکیف کی نفی کرنا خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر ۔

بالفرض اگر یہہ کہا جاتا کہ اس جہت کے قایل متکلمین اور فقہا ہین تو اس قیاس کی گنجایش ملتی کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہین سے کہینچ نکالا ہے یا کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے رو سے جہت کے استنباط مین خطا کی ہے مگر معلوم نہین کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قایل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث مین بہی جہت کا لفظ وارد نہین ہوا ہے اور نہ از روے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی مین مقید ہے حالانکہ لسان عرب پر لفظ فوق کا جہت وغیر جہت کے معنون پر مستعمل ہی جسکا بیان گذر چکا اور اللہ تعالی کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاے محققین نے اوس ذات مطلق سے قید و جہت مکانی کی کلی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب مین تو صفات الہی مین چون و چرا ہی نہین ہے چنانچہ بطور نمونہ دو قول امام متکلمین اور سر برآوردہ فقہا اور پیشواے محدثین کے درج ذیل کرتے ہین امام المتکلمین حجۃ الاسلام محمد غزالی

احیاء مین فرماتے ہین کہ خدا پاک ہے اختصاص جہات سے اور باب عقاید مین فرماتے
ہین کہ نہ طرفین اور جہتین اوسکو گھیر سکتے ہین نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی
فرماتے ہین کہ علماے متکلمین نے اتفاق کیا جہت کے بطلان پر اور سر آوردہ
فقہا امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالی کو جہت فوق یا تحت مین
تو کافر ہوگیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توہم کیا واسطے حق کے مکان کا پس وہ مشبہ
ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالی کو اپنے وہموں سے
حد یعنے جہت ثابت کرنا حرام ہے یہہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہین اور پیشواے
محدثین امام انس بن مالک سے بیہقی نے روایت کی ہے اللہ تعالی ہے جیسا کہ اپنا وصف
آپ فرمایا اور نہین کہا جاتا کہ ایسا ہے یا ویسا اور نیز امام مالک استواء سے پوچھے گئے
تو کیفیتہ مجہولٌ والسؤالُ عنہ بدعۃٌ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ
دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سبحانہ تعالی سے الفاظ جہت
وحد و مکان کے ساتھہ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودگی
کتب کے اسوقت جسقدر بہم پہونچے ہین اونکے اسماے گرامی و ثیقۃ درج ذیل کیے
جاتے ہین جنکے مجملاً چالیس اقوال تک اس رسالہ مین اس غرض سے لائے گئے
ہین تاکہ ثابت و متحقق ہو جاوے کہ اہل سنت والجماعت کا نفی جہت پر اجماع و
اتفاق ہوگیا ہے کیونکہ ہمارے نبی کی ساری امت گمراہی پر جمع نہین ہوسکتی وللہ الحمد
صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ۔ اصحاب سلف صالح مین[ع۵] تابعی

ع۵ چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہین تھی جس سے یہہ معلوم ہوسکے کہ ان حضرات سے کون تابعی ہے
اور کون تبع تابعی مگر اتنا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف مین ہے۔

ومن تبع تابعی سے ذی النون مصری وسہل بن عبد اللہ تستری وامام جعفر صادق و سفیان ثوری و شعبہ وحماد بن زید وحماد بن مسلمہ وشریک رضی اللہ عنہم اور اصحاب حدیث سے شافعی و ابوداؤد و ابو عوانہ و بیہقی رحمۃ اللہ علیہم ۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الروایت والدرایت ہیں ۔ ائمہ فقہا سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقائد سے امام ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہما اور مفسرین معتبرین سے حافظ ابن کثیر اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہما ۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف ۔ محمد بن حسن شیبانی و ابن ہمام و نسفی ۔ و سراج الدین اوشی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاہر بن السلام الخوارزمی ۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبد السلام و ملا علی قاری و سید صفی الدین بخاری ۔ و شیخ عبد الحق محدث دہلوی ۔ اور مولانا بحر العلوم عبد العلی و شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ۔ و مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی و قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب شافعیہ سے امام الحرمین ابی المعالی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف الجوینی و ثعلبی و امام حجۃ الاسلام غزالی و امام الرازی و مفتی الانام عز الدین بن عبد السلام و تاج الدین سبکی ۔ و حافظ جلال الدین سیوطی ۔ و بیضاوی ۔ و طیبی ۔ و ابو حیان ۔ و امام نووی و علامۃ الحلبی و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی و حافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلائی ۔ و شیخ الاسلام شیخ زکریا رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب مالکیہ سے ابن فورک و سنوسی و قاضی ابوبکر بن العربی و محمد ابراہیم الملالی التلسمانی و دسوقی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدردیر رحمۃ اللہ علیہم ۔ اور اصحاب حنابلہ سے ابن ابی یعلی الفراء و شیخ محمد السفارینی ۔ و شیخ عبد الباقی رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب صوفیہ سے شبلی و جنید بغدادی و شیخ عبد القادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و حسین بن منصور

شیخ محی الدین ابن العربی و عبد الکریم جیلی و شیخ ابو الحسن شاذلی و امام ابو القاسم القشیری و شیخ ابو طاہر القزوینی و امام شعرانی و ابو بکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عفیف الدین یافعی و ابو عثمان مغربی و امام ربانی مجدد الف ثانی و ملا جامی سید نعمان بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین ۔

اس قول دہم کے ضمن مین انکار جہت پر اجماع ہونیکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری امت گمراہی پر جمع نہین ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا گمراہ ہے حالانکہ امام مالک سے استوا کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا بلکہ اوس سائل سے کہا کہ مین ڈرتا ہون کہ کہین تو گمراہ نہو جاوے کاشکے اگر یہ لوگ اوسوقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا جانے کہ امام مالک اونکے شان مین کیا فرماتے اور کس سلوک سے پیش آتے ۔

قال ۔ قول یازدہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رح نے کتاب نزول الرب الی السماء الدنیا مین جہت فوق کو بدلایل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور اونکے اصحاب کو میل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علو مرتبہ اونکے کے علوم نقلیہ و عقلیہ مین انتہی ۔

اقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم مین فرماتے ہین کہ انہ مستوی علی العرش علی الوجہ الذی قالہ و بالمعنی الذی اراد استواء منزہا عن المماسۃ والاستقرار والتمکن والحلول والانتقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالی کا ایسا نزول جو نقل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہمنے اسکے سابق بدلائل ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ اتقان مین فرماتے ہین کہ ایمان اوسکے صفات پر لاوین ۔ اور اوسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اوسکی تفسیر نکرین

اب رہا جلال الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور اونکے اصحاب کو میل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہہ کہان سے ثابت ہوگیا کہ جلال الدین دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (اونکے اصحاب) یعنے ابن تیمیہ کے ساتھہ اون کے مقلدین کو خاص کرنا دلالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص مین ابن تیمیہ کے ساتھہ جیسے اور معتقدین بھی ہین اور نیز میل عظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اس بارہ مین غلو کر گئی ہین واللہ اعلم بالصواب ۔

قال ۔ قول دوازدہم حافظ ابن القیم رح نے حاوی الارواح مین کہا وَقَدْ جَمَعْنَا مِنْهُ فِي مَسْئَلَةِ عُلُوِّ الرَّبِّ عَلَىٰ خَلْقِهِ وَاسْتِوَائِهِ عَلَىٰ عَرْشِهِ سِفْرًا مُتَوَسِّطًا یعنے ہمنے اس مقدمہ مین ایک کتاب متوسط لکھی ہے ۔

اقول ۔ کتاب لکھی تو کیا ہوا حق سبحانہ تعالی کو تو بے شک اسنے مخلوق پر علو ذاتی حاصل ہے اور اوسکا استوا علی العرش بھی صحیح ہے یہہ امر تو قرآن سے خود ثابت ہے البتہ معرض نزع مین اوسکی ایسی معنی کا لینا ہے جسمین کم و کیف ہو یہہ تو بیان بالا سے ثابت ہی نہین ہوتا ۔

قال ۔ قول سیزدہم ابو الولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے آئے ہین یہانتک کہ معتزلہ نے اوسکی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے مانند ابو المعالی وغیرہ کے اونکی پیروی کی یہانتک کہ کہا سب شریعتین مبنی ہین اسبات پر کہ اللہ تعالی آسمان پر ہے اور وہین سے فرشتے اترتے ہین وحی لیکر طرف پیغمبرون کے اور وہین سے کتابین نازل ہوئین اور اسیطرف حضرت شب معراج مین گئے اور سارے علما اسپر متفق ہین کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہین جسطرح سب شریعتین

اوسپر متفق ہین پہر تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبہے کو جسکے سبب سے جہمیہ نے نفی کی تہی جہت کی باطل ٹہرایا پہر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے شرع وعقل دونون سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتونکا انتہی مختصراً۔

اقول علم کا دعوی۔ اور پہر یہہ بے دلیل دعوی کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے شرع اور عقل دونون سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتون کا نہایت قابل افسوس ولایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلین چار ہین اولاً قرآن کسی ایک آیت مین خدا تعالی کے لئے جہت ثابت نہین ہے ثانیاً کسی حدیث مین بھی حق سبحانہ تعالی کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہین ہوا ہے بلکہ یہہ ایک منکر لفظ ہے کیونکہ شارع نے حق سبحانہ تعالی کے نسبت اسکا استعمال ہی نہین فرمایا ہے ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے زمانہ صحابہ کو دیکہئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے ساتھ نہین کی پہر تابعین وتبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالی کے حق مین جہت کو ثابت نکیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین وعلماء محققین نے اسکا انکار اور تردید فرماتے رہے ہین جسکا حال مشتے نمونہ از خروارے اس مختصر رسالہ کے ملاحظہ سے دلنشین ناظرین ہوجاویگا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگرچہ یہہ منصب عالی ہر مقلد وغیر مقلد کو حاصل نہین ہے خیر اگر کوئی کچھہ ہاتھہ پہر مار سکتا ہے تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قران وحدیث واجماع کے نہو۔ جبکہ ان تینون دلیلون سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن وحدیث سے اطلاقیت ونزاہت وعموم معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت ومکان کی بکلی باطل ٹہرتی ہے جبپر اجماع امت بھی ہوگیا ہے تو پہر بیچارہ قیاس اس عنقا صفت جہت ومکان کو کہان سے

دھونڈلاویگا۔ اگر کہین سے کچھ ہاتھ پہنچ کہلچ کر نکالا بھی تو خلاف نص کے وہ کس کام مین آئیگا
چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلایل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالی و تقدس کی
ذات مطلق کے نسبت قید وجہت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہوچکا ہے تو پہر قیاس کا
موقع باقی ہی نہین رہا ہان ابوالولید رشید کا منشار قیاس صرف اسقدر ہے
چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبرون کے اترتے ہین اور آسمان سے کتابین
نازل ہوئین اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم شب معراج مین
گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالی آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہہ تمام قیاس
انکا نص استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر
بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالی کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگرچہ ہمنے
سابق متعدد مقامات پر اس سب بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پر زور دلایل سے
بکلی منہدم کرڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب انکے اس قیاس کے
مقابلہ مین اپنا قیاس یون جماوین چونکہ موسی علی نبینا وعلیہ السلام سے حق سبحانہ تعالے
نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور اَلْحَجَرُ الْاَسْوَدُ یَمِیْنُ اللّٰہِ فِی
اَرْضِہٖ یُصَافِحُ بِہَا عِبَادَہٗ (الترمذی) یعنے حجر اسود زمین پر خدا کا سیدھا ہاتھہ ہے
جس سے اپنے بندگون سے مصافحہ کرتا ہے ایضًا اِنَّ قُلُوْبَ بَنِیْ آدَمَ کُلَّہَا بَیْنَ
اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ کَقَلْبٍ وَاحِدٍ یُصَرِّفُہٗ کَیْفَ یَشَاءُ (مسلم عن
عبد اللہ بن عمرہ) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیون کے
درمیان مین مثل ایک قلب کے پہیرتا ہے اوسکو جسطرح چاہتا ہے ایضًا انا مع عبدی
اذا ذکرنی (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنے مین بوقت میرے ذکر کے میرے بندے کے

ساتھہ ہوں ایضاً فَاِنَّ رَبَّہٗ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْقِبْلَۃِ ۔ بخاری عن حدیث انس اِسی
بیشک رب اوسکا درمیان اوسکے اور قبلہ کے ہے ایضاً اَقْرَبُ مَا یَکُوْنُ الْعَبْدُ
مِنْ رَبِّہٖ وَھُوَ سَاجِدٌ (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنے قریب تر ہوتا بندہ کا اپنے
رب سے اوسوقت مین کہ جب وہ سجدہ مین ہے اور نیز قولہ تعالی مَا یَکُوْنُ مِنْ
نَّجْوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلَّا ھُوَ رَابِعُھُمْ وَلَا خَمْسَۃٍ اِلَّا ھُوَ سَادِسُھُمْ وَلَآ اَدْنٰی مِنْ
ذٰلِکَ وَلَآ اَکْثَرَ اِلَّا ھُوَ مَعَھُمْ اَیْنَمَا کَانُوْا ع ۲۸ یعنے نہین ہوتی مصلحت
تین مین مگر وہ چوتھا ہے اونکا اور نہین پانچ مگر وہ چھٹا ہے اونکا اور نہین کم اوس سے
اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھہ ہے اونکے جہان کہین کہ ہووین ۔

منشاء قیاس یہہ ہے کہ موسی علیہ السلام زمین پر خدا سے باتین کین اور خانہ کعبہ کو
بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کہا اور بنی آدم کے قلوب کو
اپنے دو انگلیون کے درمیان رہنا بیان کیا اور بندہ ذاکر کے ساتھہ اپنا ہونا بیان
فرمایا اور زمین پر سجدہ کرنے سے اپنی قربت کا حاصل ہونا بیان کیا اور تین کے
ساتھہ اپنا چوتھا ہونا اور ہر چار کے ساتھہ اپنا پانچوان رہنا بلکہ ہر ایک کے
ساتھہ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہہ سب زمینی واقعات زمینیون کے
ساتھہ کے ہین اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالی کی ذات
مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو جہت فوق کی قید باطل ہوگئی ۔ اب
فرمائی بمقابلہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس مین تو کچھہ کسر باقی نہین رہی
اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابو الولید رشید کی تقریر عقلی یہان مذکور نہین ہے
مگر ہم اوسکی نفی کے نسبت امام حجۃ الاسلام کی اوس تقریر عقلی کے ترجمہ کو یہان

نقل کرتے ہین جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم مین تحریر فرمایا ہے اللہ تعالی
کسی طرف مین خاص کر نہین رہتا وجہ یہہ ہی کہ طرفین چھ ہین اوپر نیچے داہنے
بائین آگے پیچھے اور یہہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین انسان کا
وجود ایسا بنایا گیا ہے کہ پاون تو زمین پر لگین اور سر اونکے مقابل دوسری طرف
رہے پاون کے طرف کا نام نیچے رکہا اور سر کے طرف کا اوپر اور پہر انسان کے
دونون طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہین ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور
ایک کمزور قوی کا نام داہنا رکہا اور کمزور کا بایان زیادہ قوی ہاتھ کیطرف کو
دہنے کہا اور دوسرے کمزور کے طرف کو بائین پہر انسان ایک طرف کو دیکھتا
ہے اور ادہر کو چلتا ہے اوسکا نام آگے رکہا اور اوس کے مقابل جو ہے
کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے کہ یہہ چھ طرفین انسان کے وجود سے
پیدا ہوے ہین اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہہ
جہتین بھی نہوتین پس اللہ تعالی نہ تو ازل مین کسیطرف خاص تھا کیونکہ جہتین
حادث ہین جو انسان کے وجود سے پیدا ہونے ہین اور اللہ تعالی کے
نہ پاون ہین اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہونے داہنے نہ بائین نہ آگا
نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت مین خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
کے وقت کسی جہت سے خاص نتہا انتہی -

اور یہہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالی کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتون سے
خالی نہین ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہوگا یا عرض کے
مانند جوہر ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالے نہ جوہر ہے اور نہ عرض

پس وہ کسی جہت مین خاص نہین ہے

اور یہہ دلیل بھی ہے اگر خدا تعالی عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اوس سے چھوٹا یا بڑا اور یہہ تینون امر ایسے ہین کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالی کے لئے مقدار ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا یہہ کہ اللہ تعالی اوپر کے جہت مین نہین ہے تو دعا کے وقت آسمان کیطرف ہاتھ کیون اٹھاتے ہین اوسکی وجہ یہہ ہے کہ دعا کا قبلہ وہی طرف ہے اور اس مین یہہ اشارہ ہے کہ دعا جس سے مانگی جاتی ہے اوس مین جلال اور کبریا کی صفت ہی اور جو بلندی کے طرف ہوتی ہے وہ بزرگی اور برتری پر دلالت کرتی ہے۔ اور قہر اور بزرگی اور غلبہ کے رو سے اللہ تعالی ہر ایک موجود کے اوپر ہی انتہی

اب یہہ ارشاد فرماے کہ اس تقریر عقلی کے سننے کے بعد کیا پھر بھی ابو الولید کے تقریر عقلی کی ضرورت باقی ہوگی۔ خدا خیر کرے اول تو قول دہم مین ذات مطلق کے نسبت قید جہت کے انکار کو تو گمراہی پر محمول کیا تھا اور اس قول مین اقرار جہت کو واجب کر دیا ہے۔ خدا معلوم پھر آیندہ چلکر اور کیا کیا کہا جاوےگا۔

قال قول چہاردہم حافظ ذہبی نے ایک مجلد لکھا ہے اور اوس مین کل آیات استوا و فوق اور کل احادیث اور تمام آثار صحابہ اور تابعین اقوال علما دین کو جمع کیا ہے ذکرہ الشوکانی۔

اقول بے شک استواء و فوق کے آیات و احادیث و آثار وغیرہ
ضرور صحیح سمجھے گئے ہونگے لیکن خوب یاد رہے کہ اون میں کوئی ایک
آیت یا حدیث یا اثر تو ثبوت جہت علوی کے بارہ میں ہوگی اگر ہوتی تو
آپکی ذات سے کب ایسی توقع تھی کہ ایسے بکار آمد لفظ کو بار بار بیان میں
لکھکے یوں ہی بیکار چھوڑ دیتے ۔

قال قول پانزدہم امام محمد بن علی شوکانی نے رسالہ الارشاد والنحف میں کہا
ہے حق وہی ہے جو مذہب سلف کا ہے استواء خدا کا عرش پر اور ہونا
اوسکا جہت میں مصرح ہے بہت جگہ قرآن میں اسی طرح آنحضرت نے بھی
اوسکی تصریح بہت حدیثوں میں کی ہے بلکہ پاتا ہے اوسکو ہرکوئی اپنے جی
میں اور احساس کرتا ہے اوسکا اپنی فطرت میں اور کہنچتی ہے اوسکو طبیعت
اوسکی طرف اوسکے جسطرح تو دیکھتا ہے ہر مستغیث کو طرف خدا کے
اور التجا کرنے والے کو طرف اوسکے اور دعا کرنے والے کو کہ وہ
اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے طرف اوسکے یا اٹھاتا ہے اپنی نظر
طرف اوسکے اور برابر ہیں اسبات میں وقت پیش آنے ایسے امور
کے عالم و جاہل انتہی

اقول اللہ تعالے و تقدس کا استواء علی العرش تو بہت جگہہ قرآن میں
مصرح ہے مگر ہونا اوسکا اوسی جہت میں ایک جگہہ بھی نہیں ہے بلکہ
قرآن تو فاینما تولوا فثم وجہ اللہ سے تخصیص جہت فوق کی بکلی نفی
کرتا ہے اسی طرح حدیث کا حال ہے اگرچہ باعتبار اپنی فطرت کے

ہر شخص اوسکی بنابر فطرت اور دعا کرنے والا اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے اور اوٹھاتا ہے نظر کو طرف اوسکے لیکن شریعت الٰہی نے اس فطرتی قید جہت فوق توڑنے کی لئے قبلہ کیطرف متوجہ ہونے اور سجدہ کرنیکا حکم دیا اور اوسکو قبلۂ نماز کے سوا قبلہ دعا بھی بنایا تاکہ باعتبار اس حکم شریعت کے ہر عبادت کرنے والا کھڑا ہوتا ہے طرف قبلہ کے اور سجدہ کرتا ہے خدا کو اور دعا مانگتا ہے اوس سے

چنانچہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی نے تفسیر عزیزی میں آیہ کریمہ فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡہُ اللّٰہِ کے تحت مین اس روایت کو لکھا ہے کہ نزول این آیت در حق دعا است نہ در حق نماز چنانچہ از حسن بصری و مجاہد وضحاک مرویست کہ چون آیت ادعونی استجب لکم نازل شد مردم پرسیدند بکدام سمت متوجہ شدہ دعا کنیم در جواب این آیت نازل گشت (رواہ ابن جریر و ابن المنذر عن مجاہد و غیرہما عن وغیرہ) انتہی پس باوجود اسقدر مطلقیت جہت دعا کے پھر اگر کوئی دعا کنندہ جہت فوق سماء کے طرف متوجہ ہو کر قبلۂ دعا کو مقید سمجھے تو اوسکی حماقت و جہالت ہے

اب رہا یہ امر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا جہت فوق مین ہونا مذہب سلف کا ہے لیکن اسکی نفی بالتصریح ابھی ہم ثابت کر آئے ہین چنانچہ یہان نفی صریح جہت کے نسبت اصحاب سلف سے بھی ایک روایت کافی و وافی و شافی سے ہے روی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داؤد قال کان سفیان الثوری و شعبۃ و حماد بن زید و حماد بن سلمۃ و شریک و ابو عوانۃ لا یحدون ولا یشبہون ولا یمثلون یروون الحدیث لا یقولون

کیف واذا سئلوا اجابوا بالاثر وقال ابو داؤد وھو قولنا انتہی یعنی روایت
کی بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابو داؤد سے کہا تھے سفیان ثوری اور
شعبہ وحماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہیں حد کرتے
اور نہ تشبیہ دیتے اور نہ تمثیل دیتے روایت کرتے تھے حدیث کو اور نہیں
کہتے کیفیت اور جب سوال کئے جاتے تو دیتے جواب اثر سے اور کہا
ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا انتہی

قال قول شارح رحمہ ابو عیسیٰ ترمذی نے فرمایا علم و قدرت و سلطان اوس کا
ہر جگہ ہے اور وہ عرش کے اوپر ہے جسطرح بیان کیا اوس نے اپنی کتاب
میں انتہی۔

اقول مجھے یاد پڑتا ہے کہ کتاب فتح الباب العقاید اولی الالباب یا کتاب
انتقاد رجیح میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے کہا ہے کہ جب حضرت
اس معاملہ میں امام دار ہجرت مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا کسی نے
اون سے کیفیت استواء کی پوچھی تھی کہا الکیف غیر معقول والاستواء
غیر مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ پھر کہا مجھکو ڈر لگتا ہے کہ
کہیں تو گمراہ ہو۔ تو پھر اوسکو اپنے پاس سے نکلوا دیا (اسکو بیہقی نے یحییٰ
بن یحییٰ سے روایت کی ہے) باقی رہیں آیتیں قرب ومعیت وغیرہ کے
سو اون پر بھی ایمان لانا مطابق ظواہر الفاظ کے فرض ہے کیفیت اوس کی
حوالہ علم الٰہی ہے اگرچہ اکثر مفسرین اور اہل علم نے اوس کو محمول علم وغیرہ
ونظر پر کیا ہے مگر ہمکو کچھ ضرورت اس تاویل کی نہیں ہے فقط تعلیق

اور معنی اوسکی خدا کو سونپنا کافی و وافی شافی ہے ۔

اور نواب صاحب ممدوح نے دلیل الطالب الی ارجح المطالب مین امام شوکانی کی کتاب تحف سے یہہ قول نقل کیا ہے کہ فکذا نقول فی مثل قوله سبحانه وهو معکم اینما کنتم وغیرہ من ایات المعیت فنقول فی مثل هذه الایات هکذا جاء فی القران ان الله سبحانه مع هاولاء ولا نتکلف بتاویل ذالک کما یتکلف غیرنا بان المراد بهذا الکون وهذه المعیت کون العلم ومعیته فان هذه شعبة من شعب التاویل تخالف مذهب السلف وتباین ماکان علیه الصحابة والتابعون وتابعوهم الخ حاصل ترجمہ ایسا ہی کہتے ہین ہم ایسے آیتون مین جو وارد ہین کہ اللہ تعالی تمہارے ساتھ ہے جہان کہین کہ تم ہو اور ایسے ہی آیتین خدا کے قرب و معیت کے سو ایسے آیتون کے باب مین کہتے ہین ہم کہ قرآن مین ایسا ہی آیا ہے کہ بیشک اللہ تعالی سبحانہ ان لوگون کے ساتھ ہے ہم اوسکی تاویل مین تکلف نہین کرتے ہین جیسا کہ ہمارے سوا اور لوگ تکلف کرتے ہین کہ خدا کے اس ہونے اور اوسکی معیت سے مراد ہونا علم کا اور علمی معیت کا ہے کیونکہ یہہ شاخ ہے تاویل کی شاخون سے اور یہہ برخلاف مذہب سلف کے ہے اور مخالف اوس طریقہ کے جسپر صحابہ اور تابعین و تبع تابعین تھے انتہی ۔

خدا تعالی صدیق حسن خان صاحب کو اسکی جزاے خیر دے کہ انہون نے یہان امام مالک اور امام شوکانی کے ہر دو اقوال کے نقل سے کیسے اصول اس خاص مسئلہ مین قایم کر دے اوّلاً جیسا کہ آیات استواء

کی معنی بلا کیف ہین اوسیطرح آیات قرب ومعیت کے معنی بھی بے کیف ہین
ثانیاً جیسا کہ استوا کے ظاہر الفاظ پر ایمان لانا فرض ہی اسیطرح قرب ومعیت
کے ظاہر الفاظ پربھی ایمان لانا فرض ہے اور کیفیت اوسکی جو الیٰ اللہ کرنا
چاہیئے ثالثاً قرب ومعیت سے علم وعون ونصر وغیرہ مراد لینا تاویل کی ایک
شاخ ہے رابعاً کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی نے آیات قرب ومعیت سے
علم مراد نہین لیا ہے - لہذا یہہ تاویل بدعت ہے

پس ان چارون اصول کو حرز جان کر رکھو یہی چار اصول صحیح ہین
اور تمام تاویلات لاطایل کی تردید ہو جاتی ہی جو آگے پیش ہونے والی ہین

قال قول ہفدہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ [illegible] جیسے
مین لکہا ہے حق اس مقام مین یہہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے
لئے جہت فوق کو بعدہ کہا کہ یہی مذہب ہی امام مالک اور اون کے جلیسون کا اور
امام ابو الحسن اشعری کا انتہی - یہان سے معلوم ہوا کہ وہ جو رسالہ اعتقاد
مین لکہا ہے کہ بمعنی تحیز وجہت وہ بتقلید متکلمین حنفیہ لکہا ہے اور یہان جو
کہا ہے کہ حق ثبوت جہت فوق ہے یہہ بطریق تحقیق کے فرمایا ہی اور
تحقیق راجح ہے تقلید پر واللہ اعلم

اقول اس فصل کے قول چہارم مین شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے
بیان کیا ہے کہ اونکے استاد شیخ ابو طاہر مدنی نے اونکو اپنے باپ کے
خط سے یہہ پڑہایا تہا کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے ابانہ کتاب مین کہا ہے
کہ مین امام حنبل کے مذہب پر ہون مسئلہ صفات مین اور حنبل

قول چہارم لکھا ہے کہ امام احمد اقرار کرتے ہین اللہ تعالی کے استوا پر عرش
کے جس مین قید جہت کی نہین ہی پس اس سے ثابت ہو سکتا ہی کہ ابو الحسن
اشعری کا اعتقاد بہی مثل مذہب امام احمد حنبل کے مسئلہ صفات مین بے کیف
تھا بلا قید جہت کے جسکے ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو پڑہایا تھا قال الحافظ
ابن عساکر فی تبیین کذب المفتری لسنا نری الائمۃ الاربعۃ فی اصول الدین
مختلفین بل نراہم فی القول بتوحید اللہ وتنزیہہ فی ذاتہ وصفاتہ مؤتلفین
وعلی نفی التشبیہ عن القدیم سبحانہ وتعالی مجتمعین والاشعری فی الاصول
علی منہاجہم انتہی - کہا حافظ ابن عساکر نے تبیین مین کہ جہوٹ کہا ہی مفتری نے
نہین دیکہا ہم نے ایمہ اربعہ کو اصول دین مین مختلف بلکہ دیکہا ہے ہمنے قول مین
توحید اللہ تعالی کے اور اوسکی تنزیہ ذاتی وصفاتی مین متفق اور اوپر نفی
کرنے تشبیہ کے قدیم سبحانہ تعالی سے سبکو اکٹہا اور اشعری اصول مین
طریقہ پر اونکے ہین انتہی -

قطع نظر اسکے جبکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی عقاید فارسی مین
بہی لکہا ہے کہ ذات پاک است از حدوث تجدد واز جمیع وجوہ نہ جوہر است
نہ عرض ونہ جسم ونہ در حیز است ونہ در جہت اشارہ کردہ نمی شود سوی
او انجا و انجا صحیح نمی شود بروی حرکت وانتقال و تبدل در ذات وصفات
وی - پس یہ غور کے قابل مقام ہے کہ کس کس طرح سے شاہ صاحب نے
مختلف الفاظ و پیرایہ سے جہت و تحیز کی نفی کی ہے اور پہر اوسکے نیچے
لکہتے ہین کہ او بالای عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را لاکن نہ بمراد

مکانی و جا سے) یہان بہی بکر اوس ذات مطلق کو کہ استوی علی العرش سے تحیز و مکان و جا سے کی نفی کر کے تنزیہ و مطلقیت کو حق سبحانہ تعالی کے ثابت فرمایا ہے باوجود اسکے پہر یہہ خیال کہ شاہ صاحب ممدوح جہت کے قایل تہے باطل و محال بلکہ یہہ ایک مجنونانہ خیال ہے

اب رہی یہہ بات کہ رسالۃ الذب عن ابن تیمیہ مین پہر شاہ صاحب نے یہہ کیون لکہا کہ اللہ تعالی نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو مین کہتا ہون کہ قران مین حق سبحانہ تعالی نے تو اپنے لئے کہین جہت کو ثابت نہین کیا بلکہ یون فرمایا ہے کہ یخافون ربہم من فوقہم - یا ارشاد کیا ہے کہ وہو القاہر فوق عبادہ یعنی کسی مقام پر قرآن مجید مین لفظ فوق کو جہت سے مقید نہین کیا اور نہ کہین معنی فوق کی تفسیر جہت کے ساتہہ کی ہے تو پہر شاہ صاحب جیسا شخص ایسی بے اصل بات کا دعوی کیونکر کرتا کہ خدا تعالی نے اپنے لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے -

گمان غالب یہہ ہے کہ شاہ صاحب نے صرف لفظ فوق کا لکہا ہوگا لیکن شاہ صاحب کے ان معتقدون نے اپنے عقیدت کے بموجب اوسکو جہت کے ساتہہ تعبیر کیا ہوگا جیسے کہ عموماً لفظ فوق سے مراد انہیں جہت وہ سمجہے ہوے ہین واللہ اعلم بالصواب

پس اس صورت مین شاہ صاحب کے نسبت یہہ کہے گمان کیا جا سکتا ہے کہ انہون نے اپنے اعتقادی رسالہ مین تو تنفیذاً اوس مطلق سے نفی جہت مکان کی کیا ہے جو دراصل دہ بد اعتقادی ہے گو ابن تیمیہ کے

حالات مین جو ایک طرح کی دقایہ نگاری ہے بطور تحقیق کے جہت و تحیز کے
ثبوت کا اقرار کیا ہے مگر صد ہزار افسوس کہ باوجود اسقدر عقیدت مندی کے
شاہ صاحب پر بد اعتقادی کے سوائے رفض کی تہمت بھی لگائی گئی ہے
کیونکہ تقلید احنفیہ سے ڈر کر ایک ایسے عقیدہ کا اقرار کرنا جو دراصل
وہ گمراہی تھی تقیہ نہین تو پھر کیا ہے۔

اگرچہ رسالۃ الذہب تو موجود نہین ہے لیکن شاہ صاحب کی کتاب
قول الجمیل موجود ہے جسکی فصل سوم مین لکھتے ہین کہ منزہ عن جمیع سمات
النقص و الزوال من الجسمیۃ و التحیز و العرضیۃ و الجہۃ و الالوان و الاشکال
پاک ہے نقصان و زوال کے سب عیبون سے مجسم ہونے اور
احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت مین ہونے اور الوان و اشکال
سے اور فصل چہارم مین فرماتے ہین کہ ثم یتصور حضورہ تعالی و نظرہ
و معیتہ تصورا جیدا مستقیما مع تنزیہہ عن الجہۃ و المکان یعنے پھر
اللہ تعالی کے حضور اور نظر اور اوسکی معیت یعنے ساتھ ہونیکو خوب
مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے
جہت و مکان سے اور اوسی کتاب کے فصل پنجم مین فرمایا ہے
کہ ترجمہ مین کہتا ہون حق تعالی کے مظاہرہ کثیرہ ہین سو کوئی عابد غبی ہو یا
ذکی نہین مگر کہ وہ اوسکے مقابل ظاہر ہو کر اوس کا معبود ہو گیا ہے اور
اسی بھید کے سبب سے رو بقبلہ ہونا اور استوی علی العرش کا
شرع مین نازل ہوا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے

فرمایا کہ جب تم نے کوئی نماز پڑہے تو اپنے منہہ کے سامنے نہ تہوکے اس
واسطے کہ اللہ تعالی اوسکے اور اوسکے قبلہ کے درمیان مین اور انحضرت نے سیاہ
لونڈی سے پوچہا کہ کہان ہے اللہ تو لونڈی نے آسمان کیطرف اشارہ کیا
پہر انحضرت نے اوس سے پوچہا کہ مین کون ہون اوسنے اپنی اونگلی سے
اشارہ کیا اوسکی مراد یہہ کہ خدا نے تجہکو بہیجا ہے تو فرمایا کہ یہہ ایماندار ہے
تو اے سالک تجہ پر کچہہ مضایقہ نہین اس مین کہ تو متوجہ ہو مگر اللہ ہی کے
طرف اور اپنا دل نہ لگا مگر اوس سے اگرچہ عرش کے طرف متوجہ ہو کر اوس
اوس نور کا تصور کر کے جسکو حق سبحانہ تعالی نے عرش پر رکہا ہے۔اور
نہایت روشن رنگ ہے چاند کے رنگ کے مانند یا قبلہ کے طرف
متوجہ ہو کر چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اوسکے طرف اشارہ
کیا ہے تو اس حدیث کا گویا مراقبہ ہو گا انتہی۔

یہان خوب آنکہ کہولکر دیکہو کہ شاہ صاحب نے کس عمدگی اور لطافت
کے ساتہ قول اول و ثانی مین اوس ذات مطلق کے عموم معیت کیساتہ
تنزیہ جہت و تحیز و مکان سے کی اور اوسکی حسن تعلیم فرمائی اور پہر قول ثالث
مین اوسی واحد مطلق کے یہہ عرش و قبلہ اور آسمان و زمین وغیرہ
اشیاء کے مظاہر ہونیکا ذکر فرمایا کس صفائی سے تحیز و قید جہت
کی نفی فرمائی ہے اور اللہ تعالی کا استوی علی العرش اور
نیز اوسکا درمیان مصلی اور قبلہ کے ہونا اور لونڈی کا آسمان کیطرف کہنا
وغیرہ مختلف مظاہر کے ذکر کے ساتہہ ہی کن کن لطیف ارشادات سے

اوس ذات مطلق کو بلا قید جہت کے ثابت کیا ہے جسکے ضمن مین مسئلہ وحدة الوجود
کے طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ رسالہ سطعات مین بزیر آئینہ سورۂ
نور اللہ و نور السموات و الارض کی یہہ تفسیر فرمائی ہے کہ بجان ذات مجرد
مقدسہ نور السموات و الارض است او رنیز دوسرے مقام مین فرمایا ہے کہ
اتصالی بے تکیف بے قیاس + ہست رب الناس را با جان ناس۔
زیرا کہ نسبت مجرد محض با جمیع عالم یکے است الخ اسکے بعد پھر کہا کہ این
اتصال بہر ذرہ نزدیک است۔ پس جو شخص کہ وحدة الوجود کا معتقد ہو تو
پھر غیر ممکن ہے کہ وہ اوس ذات مطلق کو کبھی کسی جہت و مکان خاص مین
مقید کرے و باللہ التوفیق۔
پھر رسالہ سطعات مین جناب ممدوح نے یہہ تحریر فرمایا ہے کہ
بحقیقت این خیمہ میانہ (عرش) از شخص اکبر (عالم) جہت فوق و تحت
ندارد و معنویست لیکن اختصاص او۔ چون نفس فلک اطلس (آسمان ہفتم)
اعظم اجرام سماوات است بیشتر است در شرایع الہیہ خدای را
تبارک و تعالی بفوق و نسبت می دہند مانند آنکہ نفس ناطقہ را مناسبت
بروح ہوای زیادہ تر است و منبع روح ہوا سے مضغہ قلب است
ولہذا روح را باین مضغہ نسبت دادہ اند الخ
یہان عالم کے ساتھہ عرش کی معنوی احاطت کی وجہ سے جہت
تحت و فوق کی نفی کی کیونکہ عرش حقیقت عالم اجسام بجائے مادہ اجسام
ہے تو پھر حقیقت و صورت مین جہت کے نسبت ہی پائی نجاویگی۔

یا وجودیکہ فی نفسہ عرش سے جہت و تحت و فوق کی نسبتیں منتفی ہوجاتی ہیں پھر بھی ذی العرش کے نسبت تفوق کی حکمت کو اس تمثیل کے پیرایہ میں سمجھایا جیسے کہ روح انسانی کو روح حیوانی کے ساتھ ایک خاص مناسبت ہے اور روح حیوانی کا منبع مضغۂ قلب ہونے سے روح انسانی کے نسبت قلب کے طرف کی جاتی ہے اسی طرح عرش کو فلک اطلس کے ساتھ اختصاص حاصل ہونے سے ذی العرش کے نسبت تفوق کیجاتی ہے کیونکہ فلک اطلس سب افلاک کے اوپر ہے پس اس مثال سے اور بہت سے امور ذہن نشین ہوسکتے ہیں جیسے کہ روح کا بدن میں کوئی خاص ٹھکانہ نہیں لہذا اس کے لئے کوئی جہت بھی محقق نہیں ہے یا جسطرح روح کو اپنے اجزائے بدن پر بلا حلول و اتحاد کے احاطت و معیت حاصل ہے یا جیسے کہ جمیع اعضاء کے ساتھ باوجود احاطت روح کے بعض اعضاء سفلی کی اسفلیت اور اسعار کی غلاظت و عفونت وغیرہ سے روح منزہ رہتا ہے یا جسطرح کہ روح کو تمامی اجزای بدنی کیساتھ باوصف ایکسان نسبت احاطت حاصل ہونیکے پھر اوسکی ایک خاص نسبت مضغۂ قلب کے ساتھ کئے جانے سے قلب اوس کا ٹھکانہ پایا اوسکے لئے جہت ثابت نہیں ہوتا اسی طرح خالق روح کا بھی اجزائی عالم میں کوئی خاص مکان اور رہنے کا ٹھکانہ نہیں لہذا اوس کو کوئی جہت خاص مقرر نہیں ہوسکتا اور اوس کی احاطت ذاتی بلا حلول و اتحاد ہونے سے عالم کی ذاتی برائی سے ذات الٰہی منزہ و مقدس ہے

اور باوجود تمام عالم کے ساتھ ایکسان نسبت احاطت وعموم معیت
حاصل ہونیکے عرش کے ساتھہ ایک خاص نسبت تفوق بھی حاصل ہے جو
یہہ نسبت عبارت ہے استوا سے پس تا آنکہ روح کی سے جو نی ڈبے جگنو گی کا
راز نکھینگے اس مثال کی حقیقت بھی نہین کھلتی ہے۔ واللہ اعلم

باوجود اسقدر صراحت کے شاہ صاحب کی نسبت یہہ غضب کی بدگمانی
(جو رسالہ اعتقادیہ مین لکھا ہے کہ تہمینی تحیز و جہت دہ بتقلید حنفیہ سے ہے) سبحان اللہ
اس کا صاف مطلب تو یہہ ہوا کہ شاہ صاحب نے جو لکھا ہے کہ حق سبحانہ
تعالی کی ذات مطلق کو تحیز و جہت نہین ہے وہ غلط ٹھرا تو پھر صحیح یہہ ہوا کہ
اوسکو جہت و تحیز ہے جہت اوّل سے ثابت تو تھا ہی اب اوس کے ساتھ
تحیز بھی ثابت کیا گیا اور اوس پر طرہ یہہ کہ ایسے ہی جہت پر ایمان لانا بھی واجب
ہے اور جہت کا انکار گمراہی ہے حالانکہ تحیز مین جائے کا گھیرنا لازم اور یہہ
خاصہ جسم ہے لہذا جو چیز متحیز بالذات ہوگی وہ منقسم بھی ہوگی۔ پس
حق سبحانہ تعالی و تقدس کے شان عظیم مین اس سے زیادہ ظلم عظیم کی بات
اور کیا ہوسکتی ہے سبحانہ وتعالی عما یقولوا الظالمون علوا کبیرا۔ دارمی علیہ الرحمۃ
نے اپنی مسند مین سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ ایک شخص
عبد اللہ بن صبیغ امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے عہد خلافت مین مدینہ منورہ
مین آکر متشابہات سے پوچھنے لگا اور اوس کی خبر جناب فاروق کو ہوئی
آپ نے بلاکر دریافت کیا کہ تو کیون متشابہات کے معنی کو پوچھتا ہے
تو اوس نے کہا کہ مجھے شک ہے اس لئے دریافت کرتا ہون۔ پس

حضرت فاروق نے خرمہ کے شاخون سے اسقدر پٹوایا کہ لہو بانکے پانون تک
بہنے لگا اور وہ گر پڑا تو اوسکو اصحاب کے حوالہ فرمایا تاکہ بعد صحت اوسکو
پھر لادین بعد صحت کے حضرت فاروق نے مثل اول کے کیا تیسری
بار جبکہ صبیغ کو حضرت فاروق کے روبرو حاضر کئے تو فریاد کرنے لگا کہ یا
امیر المومنین اگر آپ کا ارادہ میرے مار ڈالنے ہی کا ہے تو اسقدر تکلیف
کیون دیتے ہو آخر جناب فاروق نے اوسکو مدینہ سے بدر کر کے
ابوموسی اشعری کے نام لکہا کہ اوس شہر مین جہان وہ رہتا تھا منادی
کرادین کہ کوئی مسلمان صبیغ کے ہمراہ نہ بیٹھے۔

پس یہہ واقعہ اون لوگون کے حق مین قابل عبرت ہے جنہون نے
صفات متشابہ کی ایسی معنون سے تاویل کرتے ہین جو سراسر کیف ہین
جبکہ زمانہ رضی اللہ عنہم مین صرف متشابہات کی معنی کے دریافت کرنے
کے جرم مین عبداللہ بن صبیغ اسقدر پٹا گیا اور شہر بدر ہوا اور اپنے
بھائی مسلمانون کی صحبت سے علیحدہ رکھا گیا تو پہر کیا حال ہوتا اون
حضرات کا جنہون نے استوار کی معنی اللہ تعالی کے بالذات عرش پر
بیٹھنے یا ٹہرنے کی کرتے ہین یا فوق کے ساتھ قید جہت بھی لگاتے ہین
خیر زمانہ صحابہ کا علی الخصوص فاروق اعظم کی خلافت کو تو رہنے دیجئے
امام مالک جو تبع تابعی تھے اون سے کسی نے استوار کی معنی پوچھی تھی
تو کہا کہ مین ڈرتا ہون کہ کہین تو گمراہ نہو جاوے اور اوسکو اپنے مجلس
سے نکلوا دیا کاش کے یہہ حضرات بھی اوس آخری زمانہ ہی مین ہوتے

اور استوار کی معنی ذات سے اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کی کرتے
یا فوق سے قید جہت کو ثابت کرتے تو ہم بھی حسن سے لیجئے کہ امام مالک
رضی اللہ عنہ اون کی شان میں کیا کہتے اور ان سے کیا سلوک فرماتے

قال - قول بجد ہم فرع ثابت میں ہے جو آیتیں اور حدیثیں دلالت
کرتی ہیں خدا کے جزی حقیقی ہونے پر اور علو اور فوق اور آسمان پر
ہونیکی ہم اوس کو اصل چہارم میں ذکر کرینگے اور یہی ہے مذہب
محدثون کا انتہی -

اقول - حق سبحانہ تعالی کے فوق یا علی السماء ہونیکے آیات و احادیث
کے جمع کرنے سے وہ تمام آیات و احادیث استوی علی العرش کے باطل
نہیں ٹہرتے اور نہ فوق کا لفظ وارد ہونے سے اوس کی مطلقیت
وعموم معیت کی نفی ہو سکتی ہے خیر فوق و علو و سماء کے بارہ میں
آیات و احادیث کے ہونے کا حال تو معلوم ہوا اگر خدا کے جزی حقیقی
ہونے پر جو دلایل بیان کئے گئے ہونگے اوس کا حال کھلا کہیں بہم
جزی مقابل کلی کے تو نہیں ہے - جامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں:

ع این قاعدہ یاد دار کانجا کہ خدا است + نے جزو نے کل
نہ ظرف و نے مظروف است + غرض صفات الہی کے نسبت اس
قسم کی شاخون کا نکالنا کبھی محدثین کا مذہب نہیں ہے چنانچہ قال
البیہقی فی کتاب الاعتقاد قالوا ای المتقدمون من اصحابنا ومن
تبعهم من المتأخرین الاستواء علی العرش قد نطق به الکتاب في

غیر آیة وردت به الاخبار الصحیحة فقبوله من جهة التوقف واجب اذ البحث عنه وطلب الکیفیة له غیر جایز وقال یجب ان یعلم ان استواء اللّٰه سبحانه وتعالیٰ لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان ولا مماسة لشیٔ من خلقه لکنه مستو علی عرشه کما اخبر بلا کیف باین من جمیع خلقه انتهی اس کا ترجمہ فصل سیوم کے قول (۲۱) مین آگیا اور کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ مین جس مین بیان کیا ہے عقیدہ اہل سنت کا اوپر مذہب فقہاے ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمۃ اللّٰہ علیہم کے برتر ہے اللّٰہ تعالیٰ حدود نہایت وارکان واعضاء وآلات سے اور نہین گھیرے اوسکو جہات ستہ مانند تمامی نو پیدا چیزون کے انتہی۔ اصل کلام فصل ششم کے قول اول مین گذر چکا۔

بس ان اقوال امام بیہقی وطحاوی رحمۃ اللّٰہ علیہما سے جو اہل الروایت والدرایت اور محققین فقہا سے بھی ہین ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین محدثین اور اون کے متبع متاخرین اور فقہاے اہل سنت کا مذہب یہی ہے کہ اوس مطلق کو قید مکان وجہت سے منزہ ومقدس جانین اور اوس کے صفات فوق اور استوا کو بے کیف سمجھین اور اوس کی بعض صفات مخلوق کے ساتھ نکرین چنانچہ امام حافظ سیوطی رحمۃ اللّٰہ علیہ نے اتقان مین فرمایا ہے کہ جمہور امت جن مین سلف واہل حدیث بھی ہین اسبات پر متفق ہین کہ ایمان صفات الہی پر اور اوس کی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اون کی تفسیر نکرین۔

اوس ذات مطلق کی مطلقیت وصفات بے کیف کی نسبت ہمرنگ عقیدہ امام ومقتدا ومرشد خود ہے چنانچہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی جو حنفی المذہب وقادری المشرب ہین تکمیل الایمان مین فرماتے ہین کہ ولا فی جھۃ وذیرہ جہت نیست یعنے بالا وپائین وپس وپیش وچپ وراست نیست ولا فی مکان ودرجاے نیست علی ہذا بحر العلوم ملک العلما مولانا عبد العلی حنفی المذہب وقادری المشرب نے شرح سلّم مین کہا ہے وتعالیٰ عن الجہات الست بل الجہات الغیر المتناہیۃ لان التوجہ الی الجہات یستدعی الوضع والتحیز الذین ہما من عوارض الجسم المادی وھو سبحانہ بری عنھا انتھے یعنے اللہ تعالیٰ برتر ہے جہات ستہ سے بلکہ جہات غیر متناہیہ سے کیونکہ توجہ جہات کے طرف چاہتی ہے وضع خاص اور تحیز جو یہہ دونون عوارض ہین جسم مادی کے اور وہ سبحانہ تعالیٰ بری ہے اون دونون سے

قال فصل ہشتم ثبوت مین اس مسئلہ کے چارون دلیل شرعی سے۔

اقول ان چارون دلیلون سے صفات استوار وفوق وعلو ذات مطلق الٰہی کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ جہت ومکان وتحیز وغیرہ کا۔

قال مخفی نرہے کہ دلیلین شرع کے باتفاق اہل شرع کے چار ہین ایک قرآن دوسری حدیث تیسری اجماع چوتھی قیاس سو مسئلہ استوار فوق و علو کا ان چارون دلیلون سے ثابت ہے۔

اقول ہمارا بھی اس پر بخط جلی صاد ہے کیونکہ جملہ اہل سنت وجماعت کا جن مین سلف ومحدثین بھی داخل ہین یہی عقیدہ ہے کہ اوس ذات مطلق کا

استواء و فوق و علو بلا کیف ہے بانتفائے قید جہت و تحیز مکانی وغیرہ من توابع اللوازمات الجسمیۃ

قال اسطرح پر دلیلین قرآن پاک کی پہلے فصل اوّل و فصل چہارم مین مذکور ہو چکین اور دلیلین حدیث کی فصل دوم و پنجم مین گذر چکین اور دلیلین اجماع اہل علم بلکہ اتفاق جمیع بنی آدم کی فصل سیوم و ششم مین لکھی گئین باقی رہا قیاس کہ چوتھی دلیل ہے سو وہ بھی اسی کے مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو اور وراء الورا نہ داخل عالم اور نہ تحت عالم اور اعلی ہو نہ اسفل غزالی نے کہا لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ نہین اوس کی ذات مین سوا اوس کے اور نہ اوس کے سوا مین ذات ہے اوس کی اور ظاہر ہے کہ عالم نام ہے ماسوا اللہ کا اور جب عالم ماسوا اللہ ٹھہرا تو اوس مین ذات خدا داخل نہین ہو سکتی بلکہ یہہ اعتقاد حلولیہ و اتحادیہ و ہنود و معتزلہ کا ہے کہ وہ خدا کو بذاتہ ہر چیز و ہر جگہہ مین جانتے ہین یا عین خلق اعتقاد کرتے ہین۔

اقول - الحق دلایل قرآنی کے فصل (۱ و ۴) سے اور دلایل احادیث نبوی کے فصل ۲ و ۳ سے حق سبحانہ تعالی کے صفات استوا اور فوق کا ثبوت مطلقاً بلا قید تحیز و جہت کے بخوبی ہو چکا ہے اور وہ واجب التسلیم ہے اور جو دلایل اقوال اہل علم کے فصل (۳ و ۶) مین پیش ہوئے تھے وہ باہم دیگر مختلف ہین اکثرون نے بموجب طریقۂ سلف کے صفات استواء و فوق کا اقرار

بلا کیف کہا ہے اور بعضون نے اوس کو بقید تحیز و جہت کے مانا
ہے ہذا بمقابلہ قول ثانی کے قول اول پر بے شک اجماع امت
اہل سنت کا واقع ہوا ہے جسکا ثبوت انہین اقوال اہل علم کے
ضمن مین ہو چکا ہے جو فصل ۳ و ۶ مین گذر چکے ہین اب یہی چوتھی
دلیل قیاس کی سو وہ بھی اسکے مقتضی ہے کہ ذات مطلق
ہر طرح کی قید سے مطلق اور ہر تشبیہ مین منزہ رہے یعنے نہ
اوس کو قید جہت فوق کی ہو۔ اور نہ تحت کی۔ اگرچہ اوس کو فوقیت
ذاتی حاصل ہے مگر یہہ فوقیت مقتضے قید جہت مکانی و تحیز کا
نہین۔ اسیطرح باوصف معیت کے ذات مخلوق کا وہ غیر ہو
باوجود احاطت ذاتی کے وہ نہ داخل عالم ہو اور نہ خارج عالم۔
اور نہ متصل ہو اور نہ منفصل اور باوصف عرش پر مستوی ہونیکے
نہ اوس کو استقرار جائے حاصل ہو اور نہ تحیز مکانی کیونکہ یہہ تمام
لوازمات جسمی ہین لہذا خالق اجسام کا اپنے مخلوقی اوصاف
ولوازم سے منزہ رہنا عین مقتضائے عقل و قیاس ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست فرمایا
ہے کہ اوس کی ذات مین سوائے اوس کے ذات ماسوی اللہ
کو ہرگز دخل نہین ہے گویا اس کا مفہوم موافق ہے حدیث شریف
کان اللہ ولم یکن معہ شیٔ یعنے اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی
چیز جو عبارت ہے ماسوی اللہ سے نہین ہے مثلاً فی حد ذاتہ

اوس کے پاس نہ لوح محفوظ ہے اور نہ عرش و سما اور نہ ما ونہا کیون کہ وہی ہے اور نخین ہے اوس کے نزدیک کوئی شئی ۔ پس اس صورت تخین مذاوس کی ذات عرش پر ٹھہر سکتی ہے ۔ کیون کہ اس صورت قربت سے عرش کے مناقاوس کو مماس و تحیز حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ ذات مطلق سما وات مین سما سکتی ہے کیونکہ یہہ شان حلول کی ہے اور نہ وہ علی السما متحیز ہے اور نہ اوس کے نسبت کوئی جہت خاص متعین ہو سکتا ہے کیون کہ یہہ تمام صورتین تقید کے ہین جبکہ اوس کو مکان و تحیز نخین ہے تو پہر جہت مکانی کیون کر ثابت ہو سکے جیسے کہ کرامیہ و مجسمہ و مشبہہ نے گمان کیا ہے اور نہ وہ ذات مطلق کسی اپنے ما سوا ر مین داخل ہو سکتی ہے اور نہ کوئی ما سوا راوس سے متحد ہو سکتا ہے تو پہر وہ ذات عین اپنے ذوات مخلوق کی کیسے ہو سکتی ہے جیسے کہ حلولیہ واتحادیہ و ہنود و معتزلہ نے خیال کیا ہے کیون کہ بموجب اعتقاد کرامیہ و مجسمہ کے جسطرح حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق کا عرش ہی پر ٹھرنا یا سما مین رہنا تحیز و جہت کو ثابت کرتا ہے اور مطلق کو مقید کر دیتا ہے اسی طرح بموجب عقیدہ حلولیہ و اتحادیہ کے بھی ہر چیز و ہر جگہہ مین اپنے مخلوق کا عین ہو کر رہنا منافی مطلقیت و منزاہت ذاتی حق سبحانہ تعالی ہے لہذا ان ہر دو شان کے عقیدے جو موجب نقصان تقدیس الہی ہین باطل ہین

قال علماء اس امر کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین

امت کا ہے نہ ما وشما کا پھر نا مور مجتہدوں میں چار امام

ہیں کہ اکثر امت انہیں کی مقلد ہے سو ان میں سے کسی نے اس مسئلہ

میں قیاس نہیں کیا اور کیوں کر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے

ہیں جہاں کوئی نص قرانی نہ ہو اور نہ دلیل حدیث اور صحبت اجماع

اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے تو ان مخالفین نے اس کے

خلاف پر قیاس کیا ہے متشابہ سے محکم کو رد کرنا چاہتے ہیں سو

وہ قیاس بسبب قیاس کتاب وسنت و اجماع سلف کے مردود ہے

اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر

اجماع ہو چکا ہے تو پھر اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں

ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جو استواء کی معنی ٹھہرنے

یا بیٹھنے کی لیگئی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل

قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا

وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرانی سے ثابت ہے اور نہ

دلیل حدیث سے اور نہ اسپر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح

وبسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہیں اور منشا اس قیاس کا بھی ہم نے بتلا دیا

ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش وسما پر فوق ہے اور عرش وسما پر فوقیت مکانی

رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہماری اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی بس یہ دونوں کہ اسکا

قیاس ہیں اور سب دلائل شرعی کو قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استواء و فوق

نقل کرتے ہین جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم مین تحریر فرمایا ہے اللہ تعالی کسی طرف
مین خاصکر نہین رہتا وجہ یہہ ہے کہ طرفین چھے ہین اوپر نیچے دہنے ۔ بائین ۔
آگے ۔ پیچھے ۔ اور یہہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین انسان کا وجود
ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤن تو زمین پر ٹکین اور سر اون کے مقابل دوسرے طرف
رہے پاؤن کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پہر انسان کے دونون
طرف دو ہاتہہ پیدا کئے گئے ہین ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور
قوی کا نام داہنا رکھا اور کمزور کا بایان زیادہ قوی ہاتہہ کے طرف کو دہنے کہا اور
کمزور کے طرف کو بائین پہر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوسیکو چلتا ہے
اوسکا نام آگے رکھا اور اوس کے مقابل پیٹہ کی طرف کا پیچھا اس سے ظاہر ہے
کہ یہہ چھہ طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین اگر انسان دوسری وضع پر پیدا ہوتا
بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہہ جہتین بھی نہوتین پس اللہ تعالی ازل مین کسی طرف
خاص نہ تھا کیونکہ جہتین حادث ہین جو انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین اور
اللہ تعالی کے نہ پاؤن ہین اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہو نہ دائین نہ بائین
نہ آگا نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت مین خاص ہوسکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدایش
کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تہا انتہی ۔

اور یہہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالی کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتون سے
خالی نہین ہوسکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہوگا یا عرض کے مانند جوہر
ہے اور ثابت ہوچکا ہے کہ اللہ تعالی نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت
مین خاص نہین ہے ۔

اور یہہ دلیل بھی اگر خدا تعالی عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اوس سے چھوٹا یا بڑا اور یہہ تینوں امر ایسے ہین کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالی کے لئے مقدار ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

اقول - علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ تمہارا شما کا بڑے نامور مجتہدون مین چہار امام ہین کہ اکثر امت انہین کی مقلد ہے سو انہین سے کسی نے اس مسئلہ مین قیاس نہین کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اوس جگہہ کرتے ہین جہان نکوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور نہ حجت اجماع اور یہان یہہ سب کچہہ موجود ہے ہان مخالفین نے اسکے خلاف پر قیاس کیا ہے متشابہ سے محکم کو رد کرنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب وسنت واجماع سلف کے مردود ہے۔

اقول - الحق جس امر کے تصریح مین نص وارد ہو چکی ہو یا اوسپر اجماع ہو چکا ہے تو پہر اوسکے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہین ہے لیکن خاص اُس استواء صفات مین جو استواء کی معنی ٹہرنے یا بیٹہنے کی لیگئی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص واجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرانی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اسپر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح وبسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہین اور منشاء اس قیاس کا بھی ہمنے تبلادیا ہے کہ جب اللہ تعالی عرش وسماء پر فوق ہے اور عرش وسماء پرے فوقیت مکانی رکھتا ہے تو اللہ تعالی کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس مین اون ہرسہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی استواء و فوق کے

ان معنون کے نسبت کوئی نص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ حجت اجماع ہے پس اس صورت مین ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہہ بنیاد ہے۔

اولاً نصوص قرآنیہ سے تو یہہ آیات ہین لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ۔ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ وَهُوَ یُطْعِمُ وَلَا یُطْعَمُ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا۔ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ کیونکہ ان تمام نصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالی جمیع لوازم جسمی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور اپنی ذات وصفات مین شریک نہین رکھتا ہے

ثانیاً دلایل احادیث نبوی سے یہہ ہین کہ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ اَنْتَ کَمَا اَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِكَ (مسلم) کیونکہ لا احصی سے آپنے اوس ذات مطلق کو قید معرفت سے بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ مَنْ شَبَّهَ اللّٰهَ بِشَیْءٍ اَوْ ظَنَّ اَنَّ اللّٰهَ یُشْبِهُهٗ شَیْءٌ فَهُوَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (ابونعیم عن ابن عباس رض) یہان تو صرف کسی شی کے ساتھہ اوس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہہ تشبیہہ منافی تنزیہ حقیقی کے ہے فلہذا

قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی عَنْ تَکْیِیْفٍ مَنْ زَعَمَ اَنَّ اِلٰهَنَا مَحْدُوْدٌ فَقَدْ جَهِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُوْدَ وَمَنْ ذَکَرَ اَنَّ الْاَمَاکِنَ بِهٖ تُحِیْطُ لَزِمَتْهُ الْحَیْرَةُ وَالتَّخْلِیْطُ بَلْ هُوَ الْمُحِیْطُ بِکُلِّ مَکَانٍ (رواہ ابونعیم فی حلیۃ الاولیا عن محمد بن اسحاق)

پس اس دلیل دویم حدیث سے بھی ثابت ومتحقق ہوگیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالی کی جسم ولوازم جسمی سے جو قید وتحیز ومکان وجہت وغیرہ ہین منزہ ومقدس ہے

ثالثاً حجت اجماع بڑے نامور مجتہدون سے چار امام ہین کہ اکثر امت اونہین کی مقلد ہے۔ **پہلے** امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُهُ بِلَا كَيْفٍ یعنے اوسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم وکیف نہین رکہتی اور یہہ فرمایا ہے مَنْ تَوَهَّمَ لِلْحَقِّ مَكَانًا فَهُوَ مُشَبِّهٌ کیونکہ مکان لازمہ جسم ہے اور یہہ کہا کہ مَنْ حَصَرَ اللهَ تَعَالٰى فِي الْجِهَةِ الْفَوْقِيَّةِ أَوِ التَّحْتِيَّةِ فَقَدْ كَفَرَ کیونکہ قید جہت لازمہ جسمی ہے اور **دوسرے** امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہین کہ هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَلَا يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ کیونکہ کم وکیف لوازم جسمی ہے لہذا خالق اجسام کا صفت جسم سے منزہ ومقدس ہے۔ **تیسرے** امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استواء سے پوچہے گئے تو فَقَالَ اٰمَنْتُ بِهٖ بِلَا تَشْبِيْهٍ وَصَدَّقْتُ بِلَا تَمْثِيْلٍ پس حق سبحانہ تعالی کے نسبت استواء کی معنی ہین تحیز وتمکن وغیرہ امور تشبیہی وتمثیلی سے بچنا ضرور ہے اور جب صفات متشابہ سے پوچہے گئے تو فَقَالَ حَرَامٌ عَلَى الْعُقُوْلِ اَنْ تُمَثِّلَ اللهُ تَعَالٰى وَعَلَى الْاَوْهَامِ اَنْ تَحُدَّهُ کیونکہ ذات حق کی مطلق ہے لہذا وہ علی العرش یا فی السماء محدود نہین ہوسکتی لہذا فوق سے جہت مکانی مراد لینا حرام ہے کیونکہ جہت مستلزم حد ہے اور یہہ خاصہ جسم ہے۔ **چوتھے** امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ بہی صفات بے کیف کے قایل تہے فَلِهٰذَا قَالَ لَا يُوْصَفُ اللهُ تَعَالٰى اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهٖ نَفْسَهُ وَوَصَفَهُ بِهٖ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ الخ پس اس صورت مین استواء سے قیام واستقرار وتمکن کی معنی اور فوق سے جہت مکانی مراد لینا ناجائز ٹہرا۔ پس یہی مذہب ہے ائمہ حنفیہ ومالکیہ وشافعیہ وحنبلیہ کا جنکے اقوال سابق گذر چکے۔ لالکائی نے محمد بن الحسن الشیبانی

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قال اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ كُلُّهُمْ مِنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالصِّفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَشْبِيهٍ وَلَا تَفْسِيرٍ الخ پس ثابت ہوا کہ سواد اعظم امت محمدیہ کا اسبات پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات مطلق قید جہت و تحیز و مکان وغیرہ لوازمات جسمی و مشابہت مخلوق سے مقدس و منزہ جبکہ یہہ تینوں دلیلین متحقق ہوگئیں تو پھر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے خلاف بعضونکا قیاس اس امر کا مقتضی ہوا ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو یعنے خالق اوپر ہو اور مخلوق اوس کے نیچے مگر افسوس ہے کہ اس قیاس مین خالق کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھہ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ قاہر کو اپنے قہاریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندون کے اوپر بجہت فوق ہونا ضروری سمجہا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ۔

پس کیون نہین سمجتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق مین ایک ایسی نسبت وجودی کا ارتباط ضروری ہوا کہ جب مخلوق وجود مین ہر آن محتاج داتوجود کا رہے اور اس نسبت وجودی مین جو تعبیر کیجاتی ہے معیت ذاتی سے بھی کسی طرحکا بعد و فصل متصور نہو سکے غرض اوسکی فوقیت نہ مثل دو جسمون کے ہو جسکے درمیان بعد و فصل ہے اور نہ اوسکے قربت مانند دو جسمون کے ہو جنمین مماس و وصل ہے بلکہ اس خالق اکبر کا فوق و قرب ایسا بے کیف ہونا ضروری ہے جو مخلوق کی صفت کے مشابہ نہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف مین کم و کیف کا دخل خلاف قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت کے ہو وہ مردود ہے

قال - حافظ ابن القیم فرمایا کہ جو کوئی یہہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی ذات وصفات سے اس طرح پر خبر دی جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہہ وتمثیل ہے اور چھوڑ دیا ہے خدا نے اون حقیقتون کو جو مقصود ہین اوسکے کلام سے اور رمز ین اور لمین بندون سے دور دراز اور اشارے کئے مثل چیستان وپہیلی کے اور صراحت کی تشبیہہ وتمثیل اور امور باطلہ کی جو نہین جایز ہین خدا پر اور نہ لایق ہین اوسکو اور سپرد خلوق سے یہہ بات چاہئے کہ وہ اوٹھاوین اپنے ذہنون اور قوتون اور فکرون کو تحریف کرنے مین اوسکے کلام کے اوسکے مواضع سے اور تاویل کرنے مین خلاف اوسکے تاویل کے اور خلاف اوس کے جو سمجہا جاتا ہے اوس کے ظاہر سے اور طلب کرین اوس کے لئے طرح طرح کے احتمال ناخوش شرعًا وعقلًا اور ایسے تاویلین جو مشابہ تر ہین ساتہہ چیستان ومعما کے اور حوالہ کیا خدا نے اونکو پہچان مین اپنے اسماء وصفات کے اونکی عقلون پر نہ اپنی کتاب پر بلکہ چاہا اون سے اس بات کو کہ تحمل نکرین وہ اوس کے کلام کو اوس پر جو سمجہا جاتا ہے اوس کے خطاب اور لغت سے باوجودیکہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہولکر کہدے اوس حق کو جسکی صراحت کرنا چاہے اور آرام دے اونکو اون الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل مین پڑتے ہین سو یہہ کام خدا نے نکیا بلکہ اون کے ساتھہ اور ہی رستہ خلاف رستے ہدایت کے چلا تو یہہ شخص بدگمان ہے ساتھہ خدا کے اگر کہین کہ نہین قادر ہے خدا تعبیر کرنے پر اون لفظون صریح کے جس سے اس شخص نے اور اوسکے اسلاف نے تعبیر کی ہے تو اوسمین خدا کو عاجز گمان کرتا ہے اگر کہین کہ خدا قادر ہے تو لیکن اوس نے کہولکر بیان نکیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ

کے جو وہم مین ڈالین بلکہ باطل محال مین پہنساوین اور اعتقاد فاسد مین گرفتار کرین تو بیشک اس شخص نے بدگمانی کی ساتھہ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ او سنے اور اوس کے سلف نے تو تعبیر کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ بیان کیا اوسکو خدا و رسول نے اور ہدایت و حق انکے کلام مین ہے نہ خدا اور رسول کے کلام مین بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور ظاہر کلام انکا ہو و تعبیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہہ بات بدگمانی کی ہے ساتھہ خدا کے اور یہہ سب بدگمانی کرنے والے ہین ساتھہ خدا کے مثل گمان جاہلیت کے انتہی۔

اقول - ماحصل اس تمام تر تقریر کا یہہ ہے کہ آیات استوار و فوق کے ظاہری معنی لغوی جو ان لفظون سے متبادر ہوتے ہین یعنے استوار کے لغوی معنون سے ٹھہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تحت کے ہے پس جن لوگون نے اوسکے خلاف مین لفظ استوار سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھہ لیا ہے یا فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے اونہین کے شان مین ابن القیم صاحب نے لکھا جو کچھہ کہ لکھا سو اوپر گذر چکا

اگرچہ انہون نے اس جگہہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا مگر افسوس کہ دوسرا پہلو اون سے رہگیا جواب کبھی بدلا نہین جا سکتا گو اون کے نزدیک یہہ آیات استوار و فوق کے محکم فی المعنی ہین جنکی ظاہری معنی مراد ہین مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہین جنمین ظاہری معنی مراد نہین ہو سکتے یعنے

ان آیات کی متبادر معنی جو قربت ذاتی کے ہین اوس کی تاویل علم کے ساتھہ کیجاتی ہے مثلاً اس حدیث لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ مین اللہ علم ذات سے علم مراد لیا گیا ہے علی ہذا وھو معکم اینما کنتم ونحن اقرب الیہ من حبل الورید مین ضمیر ہو و نحن کا مرجع بجائے ذات کے صفت لیا جاتا ہے اگرچہ کہ کان اللہ بکل شئ محیط کے معنی متبادر یہہ ہین کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقید علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہہ صفات الہی متشابہہ ہین لہذا معنی ظاہری مراد نہین لئے جا سکتے۔ پس اس صورت مین جو جو اعتراضات کہ آیات استوا و فوق کو متشابہ کہنے والون اور فوق سے مراد فوقیت رتبی لینے والون پر ابن القیم صاحب نے وارد کئے ہین وہی اعتراضات اون لوگون کے طرف سے بھی ابن القیم صاحب پر لوٹ جاتے ہین کیونکہ انہون نے بھی آیات قرب و معیت کو متشابہ کہا ہے اور اوسکی معنی ظاہری کو پہیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن القیم صاحب کے جواب مین انہین کی تمام عبارت کو بلفظہ ہم لوٹا دیتے ہین کہ آیات معیت و احاطت و قربت کے نسبت جو کوئی یہہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی ذات و صفات سے اس طرح پر خبر دی ہے جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہان سے اب آپ کل اونکی عبارت کو بعینہ اونکے جواب مین پڑہ لیجئے تو بالکل ہی جسپان ہوجاوے گی جسکو یہان نکرر نقل کرنا فضول ہے اگرچہ یہہ ایک مجمل جواب الزامی تھا۔ اب اوسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الجام العوام کے باب سیوم مین دے رکھا ہے وھو ھذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاجت تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے موہم الفاظ بولے
حالانکہ اون سے بالکل استغنا تھی کیا آپ نہین جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس
کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات وصفات مین حق کو برے
عقاید کے طرف یہہ الفاظ کھینچے ہین۔ **حاشا وکلا** یہہ کبھی نہین ہے کیونکہ
منصب نبوت ایسے باتون کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہہ کہے
کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والونکی
گمراہی کا آپنے خیال نفرمایا۔

مین کہتا ہون کہ یہہ اوس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسلواسطے مبعوث ہوے
تھے تاکہ لوگون کو راستہ صاف صاف لفظون سے تبلا دین۔ اور ابہام و
ایہام کے لئے آپ مبعوث نہوے تھے اور یہہ بڑی اشکال ہے کہ لوگونکے
دلونمین بیٹھہ گئی ہے یہانتک کہ بہترے خلق اس سے بدعقیدہ ہو کر کہنے لگے
کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے
لفظون سے اوسکی توصیف نکرتے جو اوسپر محال ہین اور ایک دوسری جماعت
نے اہل ظواہر کے عقیدون کی طرف میلان کیا اور کہا اگر یہہ حق نہوتے تو رسول اللہ
کبھی اسطرح مطلق نفرماتے بلکہ ان لفظون سے دوسرے لفظون کے طرف
عدول کرتے یا اونکے ساتھہ کوئی ایسا لفظ بڑہاتے جن سے ابہام اون لفظون
سے دور ہو جاتا۔

جواب یہہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہین اوسکی تقریر
یہہ ہے کہ ان کلمون کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہین فرمایا ہے بلکہ مشبہہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظون کو آپکے جمع کیا ہے اور مین بیان کر چکا ہون کہ ان مجموعہ الفاظ کو ابہام و تلبیس کے سمجہانے پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہین ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کلمون کو اپنی تمام عمر مین متفرق وقتون مین تلفظ فرمایا ہے اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظون پر قصر کرین تو بھی وہ الفاظ تہوڑے ہین اور اگر اونکے ساتہہ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑہادین تو بھی بہت نہین ہین بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہین جنپر اسقدر اعتماد صحیح نہین ہے پہر اونمین سے جو متواتر ہین اور عدول سے منقول ہین تو وہ احاد کلمات ہین اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اون الفاظ کو ایسے قراین و اشارات سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم اون لفظون سے جاتا رہا اور اون قرینون کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو مشاہدہ کیا کرتے تھے ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی مذکور ہونگے تو بیشک ایہام ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہہ تہا کہ انہون نے اس سے بیشتر حقتعالی کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب ظواہر کے عقاید سے اوسکو مقدس اور منزہ مانا تہا اور جسکی معرفت اس طور سے پہلے ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اوس کے دل مین ہمیشہ راسخ ہوگی اور اوسکے قلب مین وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچہہ کہ یہہ سنتا ہے اون سب سے یہہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہر اوسکے دل سے کل شکوک بالکلیہ مٹ جاتے ہین اور یہہ چند مثالون سے ظاہر ہین۔

پہلی مثال یہہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو **بیت اللہ** نام رکہا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے ہمدرجون کے نزدیک یہہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اوسکا وطن اور اوس کے رہنے کی جگہہ ہے اور وہ عوام الناس جنکا عقیدہ یہہ ہے کہ حقتعالی آسمان مین ہے کیونکہ وہ عرش پر مستقر ہے تو اونکو یہہ کبھی وہم نہین ہوتا کہ بیت اللہ اوس کے رہنے کی جگہہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جسمین کسی قسم کا شک نہین ہوتا ہے پہر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اوسکے رہنے کی جگہہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق یہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے یا احمق لوگ کرتے ہونگے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرحکا شک نہین کرتے ہین کہ بیت اللہ اوس کے رہنے کی جگہہ یا اوس کا ٹہکانا ہے بلکہ وہ بالبداہت جانتے ہین کہ یہہ تشریفی اضافت ہے یا اوس کے کوئی دوسرے معنی ہین یہان وہ معنی مراد نہین ہین جنکے لئے لفظ بیت (جو انہی رہنے والے اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے) موضوع ہے کیا اسکا یہہ جاننا کہ اللہ تعالی عرش پر ہے اس امر کے لئے قرینہ نہین ہو سکتا کہ وہ اوس سے قطعی طور پر یہہ سمجھے کہ کعبہ اوس کے رہنے کی جگہہ اور اوسکا ٹہکانا نہین ہے اور یہہ وہم وہی کریگا کہ جسکا پہلے سے تنزیہ کا عقیدہ نہوگا اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظون سے اونہین جماعت کو مخاطب کیا ہے

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہہ کی نفی اوس سے کرتے تھے
اور جسمیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہہ کرتے تھے اور یہہ سب ایسے
قرینے ہین جن سے یہہ توہمات قطعی طور پر جاتے رہتے ہین اور اوس کے
ساتھہ کسی طرحکا شک نہین رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعئین
مراد مین تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہہ چند احتمالون کو شامل ہے اب
یہہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالی کی کبریائی و جلال کے لایق ہو
دوسری مثال جب فقیہہ اپنے کلام مین نحو اور ان پڑہون کے سامنے
صورت کے لفظ کو بولے یعنے اس طرح کہے کہ صُورَۃُ ھٰذِہِ الْمَسْئَلَۃِ
کَذَا یعنے صورت مسئلہ یہہ ہے یا وَھٰذِہِ صُورَۃُ الْوَاقِعَۃِ کَذَا
یعنے صورت واقعہ یہہ ہے یا تمنے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت
بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھہ شعور نہین ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہین سمجھا ہے
یہی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت مین
ہوا کرتے ہین کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی مجسد معنی مین مشہور ہے
اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے
یہہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن مین مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیا
سمجھہ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہہ و کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ حیوانات
کے صورت مین ہوا کرتے ہین ہزار افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہہ سمجھنا
کافی ہے کہ مسئلہ جسطرح جسمیت اور اوس کے عوارض سے منزہ ہے اسیطرح
جسمیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالی کی تقدیس اس حدیث مین صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتی ہے کہ اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ
متفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالی نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا
اور وہ عارف جو حقتعالی کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اون
لوگون سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حقتعالی کے لئے صورت جسمانی خیال
کرتے ہین جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی
وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔
تیسری مثال جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بَغْدَادُ فِیْ یَدِ الْخَلِیْفَۃِ
یعنے بغداد خلیفہ کے ہاتھہ مین ہے تو وہ اوس سے یہی خیال کرے گا کہ بغداد
اوس کے پنجون اور انگلیون مین ایسے ہے جیسے کہ پتھر یا کنکر اوس کے پنجون
اور انگلیون مین ہوتے ہین ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو
نہین جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہہ بڑا
شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اوس کے دل مین یہہ خدشہ خطور کر سکتا
ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اوس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ
تم نے یہہ کیون کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھہ مین ہے کیونکہ اس سے خلاف
حق کا وہم ہوتا ہے یا اوس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اسکا مطلب
یہہ نہین ہے کہ بغداد انگلیون مین ہے بلکہ اوس سے یہہ کہا جائیگا
کہ اے سادہ لوح ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہین جانتا اور
جو اوس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور یہی یہہ سمجھے گا کہ اس ہاتھہ سے وہ عضو
مراد نہین ہے جو ہتیلی اور انگلیون سے مرکب ہے بلکہ اوس سے کوئی

دوسرے معنی ہین اور اوس کے سمجھنے کا سواے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہین
ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ موہمہ رفع کرنے مین ایک ہی قرینہ کافی ہے
اور وہ اللہ تعالی کی معرفت ہے یعنے وہ جسم نہین ہے اور نہ جنس جسم سے ہے
اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ سلم اسکو ابتدا بعثت مین قبل ان الفاظ کے
بولنے کے فرماتے تھے۔

چوتھی مثال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے
فرمایا تھا کہ اَطْوَلُکُنَّ یَدًا اَسْرَعُکُنَّ لِحَاقًا بِیْ تم سے جو عورت ید طولی رکھتی ہے
وہ مجھہ سے ملنے مین سبقت کرے گی پس بعض امہات المومنین اپنے ہاتون کو
جہت طول مین ناپتی تھین اور اپنے ہاتون کو دوسرے کے ہاتون پر رکھکر دیکھتی
تھین تب اون سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولے
سے سخاوت اور جود وکرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہین ہے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ
ید طولی سے جود وکرم برابر مراد بولتے ہین سخاوت کی تعبیر طول ید سے عرب ہمیشہ
کرتے ہین۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی نہ ہو۔ اور اوس سے ابہام پیدا ہوا
تو کیا یہہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے
کہ آپنے کیون ایسا لفظ فرمایا جسکے معنی بعض کو نہ معلوم ہوسے اور اوسکا سبب
یہہ ہے کہ آپنے اوسکو کسی قرینہ **لغوی یا حالی یا مقالی** سے تلفظ فرمایا ہے
مگر حاضرین تہوڑی غفلت کے سبب سے اوسکو نہین سمجھہ سکتے۔ مثلاً سخاوت
کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جیسا اوس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ کے

نقل کرتا ہے کیونکہ یا اوس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہوگا۔ یا وہ یہہ سمجھتا ہوگا۔ کہ اوسکی نقل کرنیکی
حاجت نہین ہے جو کوئی سنیگا تو اوسے سمجھہ لیگا جیسا کہ مین نے سنکر اوسے
سمجھہ لیا ہے اور اوسکو خبر نہین کہ اوس نے قرینہ سے سمجھا تھا بے قرینہ نہین سمجھا تھا
اسی سبب سے ان لفظون مین بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہین اور قرینہ کو چھوڑ دیتے ہین
حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالی کی تقدیس معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ
مختلف معنون سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہین ہوتا ہے
پس ضرور ہے کہ ان لفظون مین ان باریکیون کے طرف بھی خیال رہے۔

پانچوین مثال جب بچون اور اون لوگون کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے وہاں تک
اور نشست و برخواست کے قرینہ اور عادات سے وقفیت نہین ہے کہ فلان
دَخَلَ مَجْلِسًا وَجَلَسَ فَوْقَ فُلَانٍ ۔ یعنے فلان شخص مجلس مین آیا اور فلان کے اوپر
بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھیگا کہ وہ اوس کے سر پر بیٹھا یا اوس
مکان پر بیٹھا جو اوس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا
تو وہ یہہ سمجھیگا کہ وہ صدر مجلس مین بیٹھا جو اوسکے درجہ سے بلند ہے اور یہان
لفظ فوق سے رفعت مرتبہ کی مراد ہے۔ اوس کے یہہ معنی ہوے کہ وہ اوسکے
بازو مین بیٹھا اور اوس کے سر پر نہین بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر
کوئی اوس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطاب
کیا ہو کہ نیچے اور غبی اوسکو نہین سمجھتے ہین تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے
اوسکی مثالین اور بہت ہین تم اون مثالون سے یقیناً سمجھہ سکتے ہو کہ ان لفظون
کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب سے بدل گئے اور وہ معنے

پہلے ہی بت معلوم تھے اور دوسرے قرینون سے مقترن تھے اسی طرح سے یہہ
عبارت متوہم بہتیرے قرینے کے سبب سے اپنے مفہوم اصلی سے ایہام کے
سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اون مین سے یہہ ہے
کہ وہ جانتے ہین کہ ہم لوگون کو بتون کی عبادت کرنے کا حکم نہین ہے اور جس نے
کسی کی عبادت کی تو اوس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم چھوٹا ہو یا بڑا ہو اچھا
ہو یا برا پست ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان مین ہو پس جسمیت اور اوس کے
لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دینے اور تنزیہ کے
مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداہت معلوم تھی اور تنزیہ مین رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتون سے تھا کہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ اوسکے ایسی
کوئی چیز نہین ہے اور سورۂ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور
اس آیت سے بھی تھی فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰہِ اَنْدَادًا اع ۳ خدا کے ساتھ تم کسیکو شریک
نکرو اور دوسرے بہتیرے لفظون سے آپ تنزیہ مین کوشش فرماتے تھے
جنکا شمار اونکے قطعی قراین کے ساتھ ممکن نہین ہے کیونکہ بعض قراین کا نقل کرنا
امکان سے باہر ہے اور اوس قرینہ کا علم یقینی ہے جسمین کچھہ شک نہین ہے
پھر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اوس ہاتھہ کے جو ہڈی اور
گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتون مین
اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہہ الفاظ جسمیت اور اوس کے
عوارض پر اوسوقت دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ
اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوا تو بالبداہت معلوم ہوا کہ یہان اسکی ظاہری معنی

مراد نہین ہین بلکہ یہان کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شان کے قابل ہوا ور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہین ہوتی ہے پس اسقدر بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہین۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیون نہین ذکر کیا تاکہ اوس کے ظاہری معنی کو بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہین کرتے۔ مین کہتا ہون کہ شارع نے اون سے عربی زبان مین کلام کیا ہے اور زبان عرب مین ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہین ہین تھے اور زبان ہین ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضع لغت نے ان مطالب کو سمجھے ہی نہین ہے اور جب اوسے سمجھے ہی نہین ہے تو اوس کے لئے واضع کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہین جو صرف نبوت کے نور سے مدرک ہوتے ہین اور کبھی عقل بھی بعد ردوکد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہین کر سکتی ہے پس جبکہ اون کے لئے الفاظ ہی موضوع نہین ہین تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوعہ سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیوین تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اوسکو سمجھ لیوے جیسے کہ مجکو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولین کہ مسئلہ کی صورت یون ہے اور اس مسئلہ کی صورت اوس مسئلہ کی صورت سے مخالف ہے۔ پس اسمین لفظ صورت کا ہیاکل جسمانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضع لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہین کیا تو اوس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضع لغت کے اس معنی

کے لئے لفظ موضوع نکرسنیکے چند وجہین ہین یا اوس نے مسٔلہ ہی کو نہین سمجہا ہے
اور اگر سمجہا ہے تو اوسکی صورت اوس کے ذہن مین حاضر نہوئی یا اگر اوسکی صورت
ذہن مین حاضر ہو تو اوس کے لئے خاص لفظ اس سبب سے موضوع نہین کیا کہ استعارہ
ممکن ہے بیان کرنے والا استعار لفظ لیکر اوسکو بیان کریگا یا اوس نے یہہ
سمجہا ہو کہ مین ہر معنی کے لئے خاص لفظ موضوع کرنے سے عاجز ہون کیونکہ معانی
عدداً غیر متناہی ہین اور موضوعات ضرور متناہی ہین پس غیر متناہی معانی لفظ کے
موضوع نہونے سے مجہول رہے جاتے ہین اب واجب ہوا کہ ان غیر متناہی
معنون مین اون موضوع لفظون سے استعارہ کرین اسی سبب سے بعض معنون
کے لئے لفظ کو موضوع کیا اور اکثر معنون کو استعارہ کے خیال پر بے وضع
چہوڑدیا یہہ عربی زبان کا حال ہے جو تمام زبانون سے وسیع تر ہے اور سوا
عربی کے اور زبانین بہت ہی تنگ ہوتی ہین یہہ اوسی کی ایسے اور چند ضرورتین
ہین جو ہر زبان کے متکلم کو استعارہ پر مجبور کرتے ہین کیونکہ اوسکو اپنی زبان
سے نکلنا ممکن نہین ہے اور یہہ کیون نہین درست ہوگا حالانکہ ہم لوگ بضرورت
محض قرینہ پر استعارہ جایز رکہتے ہین کیونکہ ہم ان دونون جملون مین کوئی فرق
نہین پاتے ہین کہ زید عمرو کے فوق بیٹہا یا زید صدر مجلس مین عمرو کے قریب بیٹہا
اور ان دونون مین بھی کوئی فرق نہین پاتے ہین بغداد بادشاہ کے ہاتہہ مین ہے
یا بغداد بادشاہ کے قبضہ مین ہے یہہ سب اوس حالت مین ہے کہ جب مخاطب
عقلا ہون اور یہہ ممکن نہین ہے کہ بچون اور جاہلون کے اوہام سے لفظ کو
بچاوین اور اس خیال سے ایسے لفظون سے پرہیز کرنا کلام مین رکاکت پیدا کریگا

اور اس الزام مالیزم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اسکے الفاظ اس سبب سے ثقیل اور برے ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیون نہین اٹھایا اور اس طرح کیون نہین فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہین رکھتا اور نہ وہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے اور نہ عالم مین داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ وہ کسی مکان مین ہے اور نہ وہ کسی جہت معین مین ہے بلکہ تمام جہات اور تعین سے خالی ہین کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اوسکو اسطور سے بیان کرسکتے ہین چنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہین اور یہہ اوسوقت ممکن تھا اور ہم جانتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس مین کچھ کوتاہی نہین کی اور اظہار حق کی خواہش مین آپ سست نہین تھے اور نہ آپکی معرفت مین نقصان تھا تو پھر اس طرح کیون نہین بیان فرمایا۔

مین کہتا ہون کہ جو کوئی حق تعالی کی حقیقت کو اسطور پر پاتا ہوگا تو وہ اوس کے بیان سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اوسکو اس طور سے بیان کریگا تو کل لوگ اوسکے قبول سے متنفر ہونگے اور انکار مین بڑی دلیری کرینگے اور کہینگے کہ یہہ تو محال ہے اور وہ اس سے تعطیل مین پڑینگے اور جو تنزیہ کے سوا چند لوگون کے تمام لوگون کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوسمین کوئی فائدہ نہین ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعادت کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیون ایسی بات بولتے جسمین بہتون کا نقصان ہو اور تھوڑون کا فائدہ ہو بلکہ اونکو حکم تھا کہ لوگون سے انہین کے عقل کے انداز پر

گفتگو کرین کیونکہ آنحضرت فرماتے ہین کہ (مَا اَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيْثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُوْلُهُمْ اِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً رواہ مسلم عن ابی ھریرۃ) یعنے جو کوئی لوگون سے ایسی گفتگو کرے جسکو وہ سمجھہ نہ سکین تو وہ بعضون کے لئے فتنہ وفساد ہے یا انہین معنون مین دوسرے الفاظ ہین

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان مین باعتبار بعض کے تعطیل کا خوف تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال مین بھی باعتبار بعض کے تشبیہہ کا خوف تھا۔

مین کہتا ہون کہ دونون مین بڑا فرق ہے ایک تو یہہ ہے کہ اول سے بہتیرے لوگ تعطیل مین پڑجاتے ہین اور دوسرے مین تشبیہہ مین پڑتے ہین۔ پس دونون مصیبتون سے جو آسان ہو اوسکو اختیار کرنا اولی ہے۔ اور جو دونون سے بہت مضر ہو اوس سے بچنا چاہئے اور دوسرا فرق یہہ ہے کہ تشبیہہ کا علاج تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب ظواہر سے یہہ کہنا ممکن ہے کہ اوسکی ایسی کوئی چیز نہین ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے ویسا ہے تنزیہ مین مبالغہ کرکے عقیدون مین ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ مین نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو اور نہ مثل جسم کے ہو بہت ہی مشکل ہے بلکہ اوسکو ہزار سے ایک بھی قبول نکریگا خاصکر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگون کا نہ سمجھنا اور اونکا عجز وقصور کیا نبیون کے لئے اس بات کا عذر ہو سکتا ہے کہ انہون نے لوگون کے دلون مین اس غرض سے ایسے عقائد جمائے جو خلاف واقعہ تھے کہ اونکے دلون مین آلہیت کی جڑ بیٹھہ جاوے یہان تک کے مثلاً یہ کر لیا کہ اللہ عرش پر ٹھہرا ہوا ہے اور آسمان مین

ساکن ہے اور اونکے اوپر فوقیت مکانی رکہتا ہے۔
مین کہتا ہون کہ معاذ اللہ کوئی شخص نبی صادق مصدوق کے ساتہہ گمان کیا
وہم بھی نہین کر سکتا کہ آپنے خدا کو ایسے صفتون سے موصوف کیا ہے جس سے
وہ متصف نہین ہے یا خلاف واقعہ عقاید لوگون کے دلون مین ڈالا ہے بلکہ
اسمین خلق کا قصور ہے کہ اون سے ایسے باتین ذکر کیجاوین جنکے دو پہلو ہون
ایک کو وہ سمجہہ سکتے ہون اور دوسرے کو وہ نہ سمجہہ سکتے ہون پہر اوس دوسرے
پہلو سے وہ باز رہتے ہون اور ظاہری معنی پر اڑ جاتے ہون اور شارع نے
انہین لوگون سے ایسے باتون کو بیان کیا ہے جو اوس سے سمجہہ سکتے تہے آپ نہ
خلق کا عجز و قصور ثابت ہے پس اسی کا علاج کرنا چاہئے اور اون مضمونون کو کیا
حاجت پڑی تہی کہ بے اصل باتین خاصکر صفات الٰہی مین قصداً بیان کرتے
البتہ بعض ضرورتون مین الفاظ کو استعارہ کے طور پر بیان کرتے ہین لیکن
عجمی لوگ اوسکے سمجہنے مین غلطی کرتے ہین اور یہہ غلطی ضروری محاورات اور زبان
دانی کے نجاننے سے واقع ہوتی ہے اور لوگون کو خلاف واقعہ اس غرض سے
سمجہانا کہ بالفعل کسی مطلب سے جاہل رہین اور آیندہ اوسکے عالم نہین
محال ہے خواہ اوسمین کوئی مصلحت متصور ہو یا نہ ہو۔
اگر کوئی کہے کہ اہل تشبیہ کی غلطی اور لاعلمی الفاظ کے طرف منسوب ہے اور
یہہ معلوم تہا کہ ان لفظون سے ظاہر ہین اونکی جہالت بڑہے گی اور اس سے
شارع کی رضا ثابت ہوگی تو پہر جب کوئی ایسا لفظ شارع نے بیان کیا جو مشتبہ
اور غیر معلوم ہے اور اوسکے بیان کرنے سے راضی بھی ہے تو پہر ان دو حالتون

ہین کوئی فرق نہین ہے کہ خواہ شارع نے اونکے جاہل رکہنے کا قصد کیا ہو یا قصد نکیا ہو
مگر یہہ ضرور کہنا ہوگا کہ اوس نقصان کو جانتے تھے اور اوس سے راضی بھی تھے
مین کہتا ہون کہ مین تسلیم نہین کرتا کہ مشبہین کی جہالت اور لاعلمی لفظون کے طرف
منسوب ہے بلکہ اوسمین اونکا قصور ہے کہ انہون نے حق سبحانہ تعالی کو تقدیسی اور
تنزیہی معرفت سے نہین پہچانا اور اگر اون لفظون مین غور کرنے سے پیشتر حقتعالی
کی تنزیہ اور تقدیس نظر مین رکہے ہوتے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالی کو پہلے سے منزہ
و مقدس جانے ہوتے تو کیون اس جہالت مین پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہ
تعالی کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی مین نہ پڑیگا
اور جسکو حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہوگا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبھی
پریشان نہوگا اور نیز واجب تھا کہ حقتعالی کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے پہر جب
اوسمین شک کرتے تو علما کے پاس جاتے۔ پہر تاویل سے حقیقت نفس کو بچاتے
اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرتے اور جب ایسا نکیا تو خود جاہل بنے رہے اور شارع
کا یہہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتون مین سستی اور کوتاہی اور لایعنی باتین پوچہنا
(جو اون کے شان کے لایق نہین ہے) واقع ہین اوس کے ساتھہ ان لفظون
کے بولنے سے کبھی جہل کی رضا پر دلیل نہین ہوسکتی اور اون کے جاہل بنانے کی
کوشش اون لفظون کے بولنے سے کبھی نہین پاسکتی ہے البتہ اوس سے قضا
و قدر اور قسمت الہی پر رضا ثابت ہوتی ہے کیونکہ خود اللہ تعالی فرما چکا ہے
کہ تَمَّتْ کَلِمَۃُ رَبِّکَ لَاَمْلَئَنَّ جَھَنَّمَ مِنَ الْجِنَّۃِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ ۲ ع ۱۰
تمہارے خدا کا کہنا پورا ہوچکا کہ ہم دوزخ کو جنات و انسان سے بہر دینگے اور فرمایا ہے

کہ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ الاٰیۃ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۱۲ ع ۱

اگر تمہارا خدا چاہتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان والے ہوجاتے کیا تم جبر کرتے ہو کہ سب کے سب مومن ہوجاوین اور ہمیشہ یہہ لوگ اسمین اختلاف کرتے رہینگے مگر وہ شخص جسپر تمہارا خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالی نے اونمین پیدا کیا ہے یہہ اختلاف فطرت مخلوق مین قہر الہی اور غضب ربانی ہے پہر انبیاء کو ممکن نہین ہے کہ حق سبحانہ تعالی کے اوس طریقہ کو بدل ڈالین جسکو کبھی تغیر و تبدل نہین ہے واللہ اعلم۔

قال فصل ششم اس بیان مین کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہین نہ متشابہ۔

اقول آیات استواء علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنے وجہ اول متشابہ ہونے کی یہہ ہے کہ استواء کی معنی مرادی معلوم نہین ہے کیونکہ وہ کئے معنون مین محتمل ہے دوسری وجہ یہہ ہے کہ اس صفت استواء کا تشابہ صفت مخلوق کے ساتھہ واقع ہے کیونکہ اوسکا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استواء کے متشابہ ہونیکی یہہ کیسی بدیہی دلیل ہے کہ خود مفسرین اس کی تفسیر مین باہم دیگر مختلف ہین کوئی تو استواء کی معنی بیٹھنے کی لیتا ہے کوئی ٹہرنے یا قایم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہان مراد غالب ہونیکی ہے اور کوئی برابر ہونیکی اور کوئی قصد کرنے کی معنی لیتا ہے غرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہین رکھتا۔ کاشکے صفت استواء کی محکم فی المعنی ہوتی تو اوس کے مراد لینے مین اسقدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجہول نہ بتلاتا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورۃ الاعراف ثم استوی علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واختلاف الناس فیہ الخ یعنے کہا ابو جعفر بن جریر طبری نے سورہ اعراف مین ثم استوی علی العرش کی تفسیر مین کہ ذکر کیا ہے ہم نے معنی استوار کی اور اختلاف کو لوگون کے اوس کی معنی مین الخ وقال الحافظ ابن کثیر فی تفسیرہ ثم استوی علی العرش فللناس فی ھذا المقام مقالات کثیرۃ الخ یعنے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین ثم استوی علی العرش کے بارہ مین کہا ہے کہ لوگون کو اس مقام مین بہت سے گفتگوئین ہین الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر مین بعد نقل کرنے قول امام خطابی المتشابہ علی ضربین احدھما اذا رُدَّ الی المحکم واعتبر بہ عرف معناہ والاخر ما سبیل الی الوقوف علی حقیقتہ وھو الذی یتبعہ اھل الزیغ کے کہا ہے کہ قلت الاول کآیات الصفات واحادیثھا مع ایات المعیۃ والقرب والثانی کالحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الی المحکم والثانی یتبعہ اھل التاویل ولا یھتدون الی الحقیقۃ المراد سبیلا یعنے مین کہتا ہون کہ پہلی قسم کی متشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہین ساتھہ آیات معیت وقرب کے (یعنے اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی متشابہات مین شامل ہوگئے) اور مراد دوسری قسم کی متشابہات سے مانند حروف مقطعات کے اور مانند اون کے ہین یعنے فہم مراد کی باریکی مین پس پھیر جاوے گی پہلی قسم (یعنے آیات واحادیث صفات استوی و فوق و قرب ومعیت وغیرہ کے) طرف محکم اور دوسری قسم متشابہات کی (جو آیات مقطعات ہین) پیروی کرتے ہین اہل تاویل اور

نہین راہ پاتے ہین اون کی مراد حقیقی تک طرف انہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیات
استوار و فوق وغیرہ محکم فی المعنی نہین ہین بلکہ اونکی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کی طرف
راجع ہونے کے محتاج ہین۔

قال۔ امام محمد بن موصل نے کتاب سیف السنۃ الرفعیہ مین بعد ثابت کرنے
استوار و جہت فوق کے بدلایل قرآن و حدیث فرمایا کہ وہذہ نصوص محکمۃ
یہہ سب دلیلین محکم ہین اور حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین مین کہا ہے کہ ان لوگون
کے دو راہین رد کرنے مین سنتون کے ایک رد کرنا اوسکا ساتھ متشابہ قرآن یا حدیث
کے دوسرے ٹہرانا اون کا محکم متشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوس کے کے اور
طریقہ صحابہ و تابعین و ائمہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف
و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ متشابہ کو رد کرتے ہین طرف محکم کے
اور لیتے ہین محکم سے وہ جو تفسیر کرے واسطے اوسکے متشابہ کی اور بیان کرے متشابہ کو
اون کے لئے تاکہ متفق ہوجاوے دلالت متشابہ اوسکی محکم کی اور موافق ہوجاوین نصوص
ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف
سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوسمین اختلاف اور تناقض نہین۔
تناقض تو اسمین ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔

اقول۔ ہمنے عنوان کتاب مین تفصیل کے ساتھہ اس امر کو ثابت کرکے دکھلادیا ہے
کہ اصولاً محکم وہ ہے کہ از روے لغت کے اوسکی یہی معنی ہو مراد ہو لہذا اوسمین تنسیخ
مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہین رہتا بخلاف اوس کے متشابہ مین
اور دوسرے معنی و مراد کے کئے باتون کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

محدث دہلوی نے بھی یون ہی لکھا ہے پس بلحاظ اس تعریف قواعد اصول کے دیکھنا چاہیئے کہ لفظ استوار کا محکم فی المعنی ہے یا متشابہ چونکہ ہم عنوان کتاب مین بدلایل نقلی ثابت کر آئے ہین کہ کلام عرب مین استوار کا لفظ مختلف معنون مین مستعمل ہے لہذا آیہ کریمہ استوی علی العرش کا مفہوم نفساً منحصر نہین ہے چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے بھی الجام العوام مین اسی طرح بیان فرمایا ہے تو یقیناً ثابت ہوگیا کہ حسب قواعد اصول کے بھی یہہ آیات استوار کے متشابہ فی المعنی ہین یہی وجہ ہے مفسرین بھی اسکی مراد لینے مین باہم مختلف ہین قَالَ السُّیُوطِیُ فِی الْاِتْقَانِ مِنَ الْمُتَشَابِہَاتِ اٰیَاتُ الصِّفَاتِ نَحْوَ الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی الخ یعنے امام سیوطی نے اتقان مین کہا ہے کہ متشابہات الرحمن علی العرش استوی الخ وَقَالَ ابْنُ الْھُمَامِ فِی الْمُسَایَرَۃِ اِنَّھَا مِنَ الْمُتَشَابِہَاتِ یعنے ابن ہمام نے مسایرہ مین کہا ہے کہ یہہ آیت استوار کی متشابہات سے ہی انتہی وَقَالَ الشَّیْخُ مُحَمَّدُ السَّفَارِیْنِیُ الْحَنْبَلِیُ فِی شَرْحِ الدُّرَّۃِ الْمُضِیَّۃِ وَیُرْوٰی عَنِ الشَّعْبِیِ اَنَّہٗ سُئِلَ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فَقَالَ ھٰذَا مِنْ مُتَشَابِہِ الْقُرْاٰنِ یعنے شیخ محمد سفارینی حنبلی شرح در المضیہ مین شعبی سے روایت کرتا ہے کہ تحقیق وہ سوال کیا گیا استوار سے تو کہا یہہ صفت متشابہات سے قرآن کے ہے اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب تفسیر موضح القرآن مین سورۂ اعراف کے زیر آیت ثم استوی علی العرش لکھتے ہین کہ یہہ مسئلہ متشابہات سے ہے اور ملاحسین کاشفی نے تفسیر حسینی مین سورۂ اعراف مین زیر آیہ مذکور لکھا ہے کہ استوار ایک صفت ہے خدا کی بلا کیف و بلا وصف اور یہہ منجملہ متشابہات قرآن کے ہے ہم اوسپر ایمان رکھتے ہین اور تاویل اوسکی خدا پر چھوڑتے ہین انتہی۔ اور قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی مالابد منہ تحریر فرماتے ہین

که معنی اوسکے احاطہ و قرب و معیت کی ہم نہین جانتے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی کے استوا
علی العرش کی معنی ہم نہین معلوم ہے لہذا معنی ظاہری پر اوسکے حمل کرین انتہی
اور چونکہ تشبیہ عبارت ہے اتحاد فی الصفات سے لیے صفات کے بارگاہ سبحانی مین کہ
اوسکا غیر بھی اوسکی صفت ہو بلحاظ اس مشابہت معنی کے بھی لفظ استوار کا متشابہ
ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استوار کو مجہول کہا درحالیکہ
معنی مرادی معلوم ہوتی تو پہر امام مالک یہہ کیون فرماتے کہ وَلَا یُقَالُ کَیْفَ وَکَیْفَ چونکہ
اسوقت ہمارے پاس اس قسم کے کتابین موجود نہین ہین جن سے اسبارہ مین ایمہ
دین کے اقوال پیش کرسکین لیکن اس سے قبل جو بعض اقوال اہل علم کے گزر چکے
ہین اگر ہوش ہے تو اسقدر بس ہے والا عبث

پس درحالیکہ بموجب ادعاے امام محمد صاحب آیات استوا کے محکم فی المعنی ہوتے
تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کیون فرماتے کہ وَلَا یُقَالُ کَیْفَ وَکَیْفَ اور یہہ کیون
کہتے کہ اَلْکَیْفِیَّۃُ مَجْہُوْلٌ وَالسُّؤَالُ عَنْہُ بِدْعَۃٌ اور نیز امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کسواسطے
فرماتے کہ یہہ صفات بلا کیف ہین اور امام ابو الحسن شیبانی یہہ کیون لکھتے کہ اَتَّفَقَ الْفُقَہَاءُ
کُلُّہُمْ مِنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ عَلَی الْاِیْمَانِ بِالصِّفَاتِ مِنْ غَیْرِ تَفْسِیْرٍ وَلَا تَشْبِیْہٍ اور امام
غزالی رحمۃ اللہ علیہ اسقدر تصریح کے ساتھہ کس وجہہ سے یہہ فرماتے کہ خدا مستوی
بر عرش خود است بمعانیکہ مراد او تعالی از استوا است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول
امام مالک کے کیفیتہ مجہول کا مفہوم استوا کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ
محدث دہلوی رحمۃ اللہ یہہ کیون تحریر کرتے کہ او بالاے عرش است چنانکہ تعریف
کرد ذات خود را لاکن نہ بمعنی مکانی و جاوے بلکہ کسے نمی داند حقیقت این تفوق

واستوا ہر راگر خود وشش ونجتہ کاران در علم از کسانیکہ داؤن را خدا تعالی از نزد خود علمی گویا یہان شاہ صاحب نے لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ کے ذکر سے ثابت کردیا ہے کہ آیات فوق واستوا کے متشابہ فی المعنی ہین واللہ اعلم۔

پس جن لوگون نے باوجود اسقدر صراحت کے ان آیات متشابہ کو محکم فی المعنی ٹھہراکر دوسرے نصوص صریحہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ یا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ یا هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کی تاویل کرتے ہین ان کے حق مین ابن القیم صاحب کی اوس تمام عبارت کو منطبق دیکھیے جو اعلام الموقعین مین لکھا ہے کہ ان لوگون کی دوراہین ہین رد کرنے مین سنتون کے ایک رد کرنا اوسکا ساتھہ متشابہ قرآن یا حدیث کے دوسری ٹھہرانا اونکا محکم کو متشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوسکے کے۔ الی آخرہ جو اوپر گذرچکی ہے۔

قال۔ پھر اوس کی مثال مین یہہ ذکر کیا ہے کہ رد کرنا اونکا محکم معلوم بالضرورت کو جسکو لائے پیغمبر درسل اثبات علو خدا کا خلق پر اور مستوی ہونا اوسکا عرش پر ساتھہ متشابہ قول وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ۔ اور مثل اوس کے اور تحیل وتمحل کرنا جن سے نصوص علو وفوقیت کو ساتھہ متشابہ کے رد کیا انتہی پھر بارھوین مثال مین اٹھارہ وجہ سے بدلیل کتاب وسنت علو واستوا کو ثابت کیا ہے اور کتاب حادی الارواح مین فرمایا ہے۔ اسکے خدا نے سات آسمان بعضے اون کے اوپر بعض کے اور سات زمین بعض اون کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پانسو برس کا رستہ ہے اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پانسو برس کا

رستہ ہے اور پانی فوق ساتوین آسمان کے ہے اور عرش رحمانی کا فوق پانی کے
ہے اور اللہ عز وجل اوپر عرش کے ہے اور کرسی جگہہ اوس کے دو قدمون کے
ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھہ ساتون آسمانون اور زمینون مین اور درمیان اون کے
ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریا کی تہہ مین ہے اور جانتا ہے جگہہ اوگنے
ہر بال و درخت و کہیتی اور روئیدگی کی اور جگہہ گرنے ہر پتی کی اور گنتی ہر قطرے کی اور
گنتی ریت اور کنکر اور خاک کی اور وزن پہاڑون کو اور بندون کے اعمال
اور آثار اور کلام اور سانسون کو اور جانتا ہے ہر چیز کو نہین چھپی اوس پر کوئی چیز اور وہ
اپنی ذات سے اوپر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے اور ورے اوس کے
پردے ہین نور اور ظلمت کے اور اوس کے جنکے ساتھہ وہ دانا تر ہے پس اگر حجت پکڑے
کوئی بدعتی مخالف ساتھہ قول اللہ تعالی کے وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ
وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ اَيْنَمَا كَانُوْا۔ وَقَوْلُهٗ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا
هُوَ رَابِعُهُمْ الی آخرہ اور مثل اوس کے متشابہ قرآن سے تو کہہ مراد خدا کی ان آیتون
سے علم ہے اس لئے اللہ تعالی اوپر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے جانتا ہے
اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہین خالی اوس کے علم سے کوئی مکان
اقول حق سبحانہ تعالی کا فوق و علو و استوار جو منصوص ہے اوسکا انکار بے شک
کسی طرح جائز نہین ہے بلکہ اوسپر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جہت مکانی
اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالی کا استقرار و تحیز و حصر مراد لینا جسکو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے نہین لایا اور نہ کچھہ بیان فرمایا بدعت ہے
اور اسیواسطے امام مالک نے کہا کہ معنی استوار کی مجہول ہے پس جس نے استوار کی

معنی مجہول ہو اوسکو محکم فی المعنی کہنا محض تحکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوا کا محکم فی المعنی ہوتا
تو امام مالک اوسکے معنی نہ بتلاکر اَلسُّؤَالُ عَنْہُ بِدْعَۃٌ کیون کہتے۔
بہت دور سے ہمارا سوال چلا آرہا ہے کہ خدا تعالی کا عرش کے سوا کہین نہونا اور
بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہان سے نکالا گیا ہے اور یہہ استقرا بھی ایسا
جسکی یہہ کیفیت بتلائی گئی ہے کہ اللہ عزوجل اوپر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اوسکے
دونون قدمون کی ہے اور ایسی معنی اس دعوی کے ساتھہ کی گئی ہے کہ یہہ محکم
فی المعنی ہے جسکا حمل ظاہر پر کیا جاتا ہے پس بحسب ظاہر حق تعالی کے عرش
پر مستقر ہوکر اوس کے دونون قدمون کی جگہ کرسی پر ہونے کا حمل ظاہری یہی کیا جاویگا
جیسے کوئی شخص معمولی طور سے تخت پر بیٹھکر اپنے ہر دو پاون کو تخت کے نیچے
کی طرف ایسے لٹکا دے کہ جسکے تلوے کرسی پر لگے رہین۔
پس کیا یہہ حمل جو اوس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر کیف نہین ہے
اگر ہے تو پہر اپنے آپ کو ان اعتراضون سے بچانیکے لئے عرش پر بیٹھکر پاؤن کرسی پر
رکھنے کے معنی کو بے کیف بیان کیا جاتا ہے اوس کے کیا معنی ہونگے اگر اس
بے کیف کے معنی ظاہری بھی ویسے ہی ہین جیسے کہ عرش پر بیٹھکر ہر دو قدم نیچے
کے جہت مین کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے گئے ہین تو دعوی اسکے مخالف
ثابت ہوجاویگا ورنہ باوجود بیان معنی باکیف کے پہر اوس کے بے کیف ہونیکی
معنی فی البطن القایل ہوگی۔
اب یہہ تو فرمایئے کہ اللہ تعالی تو بالذات عرش پر ہے اور اوس کے دونون قدم
کی جگہہ کرسی ہے اور یہہ محکم فی المعنی ہے باوصف اسکے اور وہ خدا جدا ہے اپنے

مخلوق سے کے بہر کیا معنی ہین مگر اسکا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر مستقر ہونیکے مخالف ہے کیونکہ یہہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ بہر دو قدم کی جگہہ کرسی ہونے کے عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہین ہو سکتی لہذا عرش اوس سے خالی نہین رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہہ دعوی کہ هُوَ عِنْدَهٗ فَوْقَ الْعَرْشِ کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اوسکی ظاہری معنی یہہ لینے واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالی کے نزدیک عرش کے اوپر ہے مگر وہو معکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کرکے ذات سے علم مراد لینا اور یہہ معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالی کا علم تمہارے نزدیک ہے اسی طرح اس آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مین هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالی ذات سے آسمان پر ہے مگر اوسکا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالی تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اسکی تاویل کرنا اور معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین پر ہے پس یہہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ تُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضٍ وَّتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ کیونکہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالی کا فی الارض ہونا متشابہ ٹھہرا پس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو هُوَ اللّٰهُ فِي الْاَرْضِ باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهٰذَا ضَرَبُوْا كِتَابَ اللّٰهِ بَعْضَهٗ بِبَعْضٍ وَاِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللّٰهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهٗ بَعْضًا فَلَا تُكَذِّبُوْا بَعْضَهٗ بِبَعْضٍ فَمَا عَلِمْتُمْ مِنْهُ فَقُوْلُوْا وَمَا جَهِلْتُمْ فَكِلُوْهُ اِلٰى عَالِمِهٖ (رواہ احمد و ابن ماجہ) یعنے سواے اسکے نہین کہ ہلاک ہوے وہ لوگ کہ تھے پہلے تم سے ساتھہ اسی کے کہ مارا انہون نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اوپر بعض کے

دیعنے تناقض پیدا کیا آیات مین کہ یہہ آیت مخالف اوس آیت کے ہے اور وہ آیت مخالف اوس کے یعنے ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت سے) سوائے اسکے نہین کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض اوس کے بعض کو دیعنے باہم متناقض نہین ہین بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی) پس ست جھٹلاؤ بعض اوس کے کو بعض سے پس جو جانو تم اوس سے پس کہو اور جو نہ جانو پس سونپو اوسکی معنی کو طرف اوسکے جاننے والے کے۔ الغرض سارے اس قصہ کا حاصل اسیقدر ہے کہ آیات استوار کے محکم فی المعنی ہین اور آیات قرب و معیت کے متشابہ ہین مگر یہ نہین بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب و معیت ذاتی منصوص ہے مگر صرف اوس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے تاہم صفات معیت و احاطت مین وہ اختلاف و تعدد معنون کا واقع نہین ہے جو لفظ استوار کے معنون مین تھا اب رہا تشابہ مخلوق صفات کے ساتھہ ہمین تو صفت استوار اور معیت و احاطت کی متساوی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق و مخلوق مین مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استوار کا متشابہ ہونا اقوی و ارجح ہے باوجود اسکے وہ متشابہ اور یہہ محکم یہہ ایک عجیب قسم کا تحکم ہے۔

نیز ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہین کہ یہہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالی اپنے ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھہ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرش پر بالذات ٹھہرے جسکا مفہوم بھی معیت ہے تو پھر کیون اپنے مخلوقات کے ساتھہ اوسکی ذاتی معیت ناجایز ٹھہری اور معیت علمی کے لینے کی کیا ضرورت پیش آئی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھہ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس مین کوئی نقصان لازم نہین آتا ہے تو پہر کون سادہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھہ کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس سے کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پہر اور مخلوق کے ساتھہ ویسی ہی معیت کیون ممکن نہین اگر ذاتی معیت مین کسی نقصان کا احتمال ہے تو پہر وہی بدگمانی علمی معیت کے ساتھہ کیون نہین کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھہ معیت ذاتی سے نقصان کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اوس نقصان کی صیانت ضرور نہین اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہین ہین؟ اگر ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت مین واحد ہے تو پہر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو ناجایز ٹھہرے اور علمی جایز۔ اور یہہ بھی ایسی کہ نہین خالی اوس کے علم سے کوئی مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگی کیونکہ جہان اوسکا علم ہوگا وہین ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان مین علم کا ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیان اس لئے پیدا ہوگیئن کہ خلاف طریقہ سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات متشابہ کے ایک حصہ استوار و فوق کو تو محکم ٹھہرالیا اور اوس سے اوس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا ہے لہذا اگر حجت پکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھہ مخالف قول الہی الرحمن علی العرش استوی و ھو القاھر فوق عبادہ کے تو کہہ یہہ ہر دو متشابہین لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استوا سے مراد استقرار و تحیز کا لینا بدعت ہے

اوسی طرح معیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شوکانی کا فتوی اسبارہ مین گذر چکا ہے۔

قال - ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث مین ذکر کیا ہے اور کہا یھی مذہب ہے علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی یا طعن کرے اسمین یا عیب کرے اوس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت سے زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استواء و فوق کے محکمات ہین اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے متشابہ اور متشابہ کو طرف محکم کے پھیرنا چاہیئے نہ رد کرنا محکم کا متشابہ سے۔

اقول - آیات و احادیث استواء و فوق کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہین ہے کیونکہ لفظ استواء کا کئی مختلف معنون پر محتمل ہے لہذا از روے قواعد اصول کے یہہ متشابہ ہے ثانیاً یہہ کہ صفت استواء کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی متشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی متشابہات سے ہے نہ کہ بمعنی اول یعنے معیت کی معنی مین وہ احتمال نہین ہے جو استواء کی تعدد معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہوگئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق مین مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معناً متشابہ ہوگیا ہے پس اس صورت مین آیات قرب و معیت کو آیات استواء و فوق کے طرف پھیرنا گویا ایک متشابہ سے دوسرے متشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصون سے پہلے حصہ تو ثم اللہ فوق ذلک کا ہے اور دوسرا حصہ وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِیَدِہٖ لَوْ اَنَّکُمْ دَلَّیْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی لَهَبَطَ عَلَی اللّٰهِ ثُمَّ قَرَأَ ھُوَ

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے اور ان ہر دو حصون حدیث
سے پہلے حصہ ثُمَّ اللّٰہ فوق ذالک کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ لهبط
علی اللّٰہ کو متشابہ کہکر اللّٰہ علم ذات سے صفت علم مراد لینا اسواسطے صحیح نہوگا کہ ان ہر دو جملون مین
حدیث کے لفظ اللّٰہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام
پر پہلے جملہ مین تو لفظ اللّٰہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اوسی لفظ اللّٰہ
سے دوسرے جملہ حدیث مین علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت
صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزو اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو
ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوسپر آیہ کریمہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد
فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز مؤول نہین ہے ورنہ لفظ مؤول
پر کبھی آپ قسم نکھاتے اور آیہ کریمہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد نفرماتے کیونکہ
آیۂ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریح رکھتی ہے گو صفت معیت
کی متشابہ ہے لہذا کیفیت اوسکی مجہول ہے مگر معیت اللّٰہ کی (جسکا مدلول ذات ہی
محکم ہے پس بعد اسقدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دلو کی متشابہ اور قابل
تاویل ہے؟ اور کیا اوسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہین بلکہ بدعت ہی
کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللّٰہ عنہم سے غیر مروی ہے۔ تو پھر اوسکے مخالف اہل
حدیث کا عقیدہ کیونکر ہوسکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللّٰہ سے تعبیر کی ہے
اوسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کردی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو جسطرح
کہ وہ وارد ہوے ہین بلا کیف اونکی حالت پر رکھہ چھوڑتے ہین مثلا استوا کی
معنی اپنے دل سے ٹھہرنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہین کرتے بلکہ اوس کی اصلی مراد کو

علم اللہ پر حوالہ کرتے ہین چنانچہ یہی طریقہ ہے اہل حق کا اور اسی پر اتفاق ہے جملہ
اہل علم کا شرق سے غرب تک پس جو کوئی اسکی مخالفت کرے یعنے آیات استوار
اور فوق مین تاویل کرکے قید و تحیز و جہت و مکان کو ثابت کرے وہ مبتدع اور خارج
ہے جماعت سے اور زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے کیونکہ اس قسم کی
تاویل ثابت نہین ہوئی ہے زمانہ صحابہ وغیرہم مین لہذا بدعت ہے بلکہ طریقہ انکا
اونکا تفویض تھا اوسکی مراد کو اللہ تعالی پر۔

قال۔ حرب شاگرد امام احمد نے کہا یہی مذہب ہے احمد بن حنبل اور اسحق بن ابراہیم
اور عبداللہ بن الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور کا انتہی اور یہی مذہب ہے امام مالک
اور ابوالحسن اشعری وغیرہ اہل حدیث کا اور یہی مذہب ہے صحابہ و تابعین و تبع تابعین
وغیرہم کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ فوق عرش ہے نہین پوشیدہ اوسپر
کوئی چیز تمہارے اعمال سے اور کہا اوزاعی نے ہم اور تابعین یہی کہتے تھے کہ
اللہ تعالی فوق عرش ہے اور عرش اوسکا فوق سموات ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالی کا فوق عرش پر ہونا حدیث ثم اللہ فوق ذلک سے ثابت ہے
اور عرش کا آسمانون کے اوپر ہونا بھی مسلم ہے اور بے شک مذہب صحابہ و تابعین کا
یہی تھا کہ وہ بلا تاویل کے قبول کرتے تھے اور ایسا ہی روایت بھی کرتے تھے جسطرح
سے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور اوزاعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے اور کبھی کسی نے
لفظ فوق کی تاویل و تعبیر جہت کی قید کے ساتھ نہین کی۔ اور نہ اوس کے لازم
متبادر اشارہ حسی کو ثابت کیا اور نہ استوار کی معنی ٹہرنے کے لی۔ اور نہ اوس کے
لازم متبادر تحیز مکانی کو ثابت کیا بلکہ فوق و استواء کے لفظون کو اوسی حالت پر رکھا

جس طرح کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے
سنا تھا یا اونکو پہونچا تھا پس جو کوئی اس کے سوا اون کے معنی کو پوچھتا تھا تو اوس سے
وہ سختی کرتے تھے اور زجر و توبیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ دارمی نے کہا ہے کہ
عبد اللہ بن صبیغ نے متشابہ قرانی کی معنی کو پوچھا تھا امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ
تعالی عنہ اوسکو خوب پٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی
پوچھی تھی تو اَلسُّوَالُ عَنْہُ بِدْعَۃٌ کہکر اوسکو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد
حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کرنیکے سوائے کوئی شاخ جہت و تحیز وغیرہ کی اپنے
طرف سے نہیں نکالی تھی بلکہ اس امر میں تو آپ کو کمال درجہ کا احتیاط تھا۔

قال - اور مقاتل بن حیان نے کہا ہمکو یہہ بات پہونچی ہے کہ وہ قریب ہی ساتھہ علم
اپنے کے اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے
ہر چیز کو اور فوق ہے اوس کے انتہی اور قرآن شریف میں جہاں ذکر احاطہ کا بے قید
علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا اِنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا
اور فرع ثابت میں ہے کہ جمہور محدثین اسپر ہیں کہ اللہ تعالی ہمیشہ اوپر عرش کے رہتا ہے
عرش اوس سے خالی نہیں ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے
کے طرف آسمان دنیا کے اور نہیں ہوتا عرش اوپر اوس کے اور نہیں اترنا اوس کا
مانند اترنے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح پر کہ جہت اون کے اوپر ہو
بلکہ اللہ تعالی پاک ہے اس سے انتہی۔

اقول - اصل کلام امام طحاوی کا یہہ ہے کہ وَھُوَ جَلَّ وَعَلٰی مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُوْنَہٗ
مُحِیْطٌ بِکُلِّ شَیْءٍ وَفَوْقَہٗ وَقَدْ اَعْجَزَ عَنِ الْاِحَاطَۃِ بِہٖ خَلْقُہُ الخ یعنے ذات حق جل وعلی

کی مستغنی ہے عرش سے اور ماسوائے اوس کے سے اور احاطہ کی ہوئی ہے ہر شے
کو اور فوق اوس کے کو اور تحقیق عاجز ہین احاطہ کرنے سے اوس کے خلق اوسکی الخ
اور مولوی محمد الحنفی نے اوسکی شرح مین فرمایا ہے وَاِنَّمَا قَالَ ھٰذَا رَدًّا عَلٰی مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ
وَمَا دُوْنَهٗ نَفْیًا لِتَوَھُّمِ الْحَاجَةِ اِلَی التَّمَکُّنِ عَلَی الْعَرْشِ وَالتَّحَیُّزِ فِی الْجِهَةِ کَمَا قَالَ الْمُجَسِّمَةُ وَاَرَادَ
بِقَوْلِهٖ وَفَوْقَهٗ اَلْفَوْقِیَّةُ مِنْ حَیْثُ الْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ لَا مِنْ حَیْثُ الْمَکَانِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَھُوَ الْقَاھِرُ
فَوْقَ عِبَادِهٖ یعنے نہین کہا مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُوْنَهٗ مگر واسطے نفی کرنے وہم احتیاج تمکن
کے طرف عرش کے اور تحیز کے جہت مین جیسا کہ کہا ہے مجسمیہ نے اور ارادہ کیا ہے
قول فوقہ سے فوقیت از روئے قہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالے
نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندون پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طحاوی
نے اپنے قول مین احاطت کے ساتھ علم کی اور فوق کے ساتھ جہت کی قید نہین
لگائی ہے بلکہ انہون نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہین لیا کیونکہ
مرجع ضمیر کا ذات ہے اور فوق ہے اوس کے کہنے سے اوسکی ذاتی فوقیت جملہ
اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اوس کے کی اضافت ہے طرف ذوات اشیائ
کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اوسکے) کہنے سے احاطت
سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کر دیا ہے بشرطیکہ طحاوی کے
کلام کے معنی متبادر لئے جاوین والا تاویل کرنے کی توبت گنجالیش ہے کہ جس سے
اون کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کا قول کہ اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ
ہے تاویل سے نہین بچ سکا تو بیچارہ طحاوی کیا اور اوسکا کلام کیا اور مقاتل بن
حیان نے جو یہہ کہا ہے کہ ہمکو پہونچی ہے یہہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھ علم اپنے

اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کل شئے اوس ذات مطلق کے قربت کی تاویل علم
ساتھ یا فوقیت کی تاویل جہت کے ساتھ پہونچنے کا ماخذ یہان تبلادیا جاتا تو بہتر تھا
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماخذ کے درپئے و متلاشی ہین یا اگر اس
پہونچنے کی یہی بنیاد ہے کہ جہان ذکر احاطت کا بے قید علم کے آیا ہے وہ محمول ہے
مقید پر بدلیل آیہ کریمہ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا کے تو افسوس ہے کہ
ہمکو اس کے خلاف یہہ بات پہونچی ہے کہ آیت بالا مین جہان قید علم کے ساتھ
آئی ہے وہان احاطت علمی لیجاوے اور جہان کَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا مطلقاً
احاطت ذاتی آئی ہے وہان احاطت ذات مطلق کی بلاقید علم کے لیجاوے تاکہ
ذات و صفات الٰہی مین جو عین یکدیگر ہین انفکاک متصور نہ ہوسکے (اسکا تفصیلی جواب
آگے گذر چکا)

کتاب فرع ثابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالی تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے
اور عرش کبھی اوس سے خالی نہین ہوتا اور عرش محیط سماوات ہونے سے اللہ تعالی
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو افسوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی
کروی شان ہوگئی اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ احاطت کے مختلف صورتین ہین
ایک احاطت کروی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری
شان مماسی جیسے کہ بدن پر چمڑا لپٹا ہوا ہے تیسری شان حلولی جیسے کہ لوہے کو
آگ مین ڈالین تو آگ تمام لوہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ تعالی
کی احاطت ان تمام شانون سے منزہ ہے اور اس شان تنزیہی کی احاطت ذاتی
اس صورت مین متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہو اور

نہ منفصل نہ درون نہ بیرون جہت و بعد واقع ہوا اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت
اگر کچھہ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی!
اگر چشم بینا ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالی کی ذاتی احاطت
عرش کے ساتھہ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اوسکے
دوسری مخلوقات کے ساتھہ کیون ناجائز ٹھہریگی اگر اوسکی وجہ بقول صاحب فرع
ثابت کے یہی ہے کہ حق سبحانہ تعالی کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اوس
سے خالی نہین رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھہ علمی احاطت
کا تعبیر کرنا ناگذیر ہوا ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اوس ذات مطلق کا
فوق عرش رہکر بجانب تحت عرش کے سماء دنیا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے
تو پہر اوسی شان سے یعنے جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اوس ذات مطلق کی عرش
کے ساتھہ ہے بحالہ رہکر پہر اوسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھہ
ہونے مین بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی بلکہ اس صورت مین جمیع آیات استوار
و احاطت و معیت ذاتی کے ساتھہ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے بایکدیگر مطابقت
ہوجاتی ۔

اور یہہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور محدثین کا یہی مذہب تھا کہ اللہ تعالی ہمیشہ عرش پر ہے
اور عرش اوس سے خالی نہین ہوتا الحق حق سبحانہ تعالی کی شان اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ
ہے لیکن یہہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھہ کسی ایک نص قرانی یا دلیل
حدیث نبوی سے بھی ثابت نہین ہوئی ہے تو پہر محدثین کا مذہب کیسے ۔ اور عرش
کا اوس سے خالی نہ رہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح مین وارد ہے

کہ اَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہَ بَاطِلٌ (متفق علیہ) مگر یہہ خلو مقابل دخول و حلول کے نہین ہے جیسے کہ اوسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اوس کے وجود باوجود سے خالی نہین رہسکتا جیسے کہ عرش بھی اوس سے خالی نہین رہتا اور ہر موجود پر اوس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہہ قول صاحب فرع ثابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالی کا نزول مانند نزول اجسام کے نہین ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابیتہ کا قول اس کے مخالف ہے یعنے وہ لکہتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہین اپنے ظاہر پر جو اون مین سے سمجہہ مین آوے اوسکا بولنا جایز اور اوسپر اعتقاد لاوے اور جو موہم جسمیت وغیرہ ہو اوسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے حالانکہ جمہور محدثین کا مذہب صاحب رسالہ فرع ثابت نے یہہ بیان کیا ہے کہ اوسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہین ہے جسمین اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی متصور ہوسکے مگر یہہ قول مخالف ہے اوس قول صاحب رسالہ نجابتہ کے جو نزول کے ظاہر یعنی موہم جسمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے **کاشکے** مجھے یہہ معلوم ہو جاتا کہ ان دونون پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری مین یہہ اختلاف اور باہم متناقض دعوی ہون تو پہر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دیسکتا ہے۔

قال - حافظ ابن القیم نے فرمایا جہمیہ نے اون سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا پہر متشابہ کو محکم پر مسلط کرکے اوسکا رد کیا پہر متشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھہ اون کے باطل پر اور کبھی دفع کیا ساتھہ اوس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوجہ ہے وہ

جانتا ہے کہ نہین کوئی چیز منصوص مین ظاہر تھا اور نہ مبین تھا ازروئے دلالت کے مضمون اون نصوص سے پس جب یہہ متشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت متشابہ ہوئی اور کوئی چیز اوسمین محکم نہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہین اللہ ثابت رکھنے والے دلون سے کہ ثابت رکھے دل ہمارے اپنے دین پر اور اوس ہدایت وحق پر جس کے ساتھ پیغمبر کو بھیجا اور نہ پھیرے ہمارے دلون کو بعد ہدایت کرنیکے اِنَّہٗ قَرِیْبٌ مُّجِیْبٌ۔

اقول۔ حافظ صاحب کا منشا اپنی تقریر کو یہان انہ قریب مجیب پر ختم فرمانے سے بالضرور شان ونزول آیہ فانی قریب کے مخالف ہوگا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت مین تو حق سبحانہ تعالی ساتون آسمانون کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر شان ونزول کے روسے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہہ پوچہا تھا کہ آیا اللہ تعالی ہم سے نزدیک ہی جو آہستہ مانگین یا دور ہے جو پکار کر کہین جسکے جواب مین حکم ہوا کہ فانی قریب۔

الحاصل یہہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالی نے اپنی تنزیہ ایسے الفاظ سے کی ہے جو محکم فی المعنی ہین کیونکہ محکم مین احتمال دوسری تاویل کا باقی نہین رہتا مثلاً قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ اَللّٰہُ الصَّمَدُ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ۔ وَلَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ۔ ھُوَ یُطْعِمُ وَلَا یُطْعَمُ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ۔ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَادًا وغیرہ اسی طرح کے بہتیرے الفاظ منصوص ہین جو حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق سے جسم وجسمانیات کی تنزیہ مین قطعی الدلالت اور حکم محکم کا رکھتے ہین پس بحکم اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ کے یہہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ مین ہین جن کے معنی صاف اور کہلے ہوے ہین جو اصل قرآن ہین وَاُخَرُ مُتَشٰبِہٰتٌ یعنے جن آیتون کے معنی ظاہری

مخالف محکمات معلوم دیتے ہین وہ متشابہات ہین کیونکہ اسمین تنزیہ ذاتی کے
خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ
مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاْوِیْلِهٖ سب کج دلون ہین کجی سے
وہ پیروی کرتے ہین اوس چیز کی جو افظ شبہ کا ہوا ہے اور ڈہونڈہتے
ہین واسطے فتنہ کے اور واسطے پہیرنے اس معنی متشابہ کے خلاف محکم
کے پس ایسا ہی ہے حال مشبہہ وکرامیہ ومجسمہ کا کہ انہون نے ان
سب نصوص محکمہ تنزیہ الہی کو متشابہ ٹہرایا اور پہر آیات متشابہ کو جسمین اظہار
معانی لوازم جسمی کا وہم پیدا ہوتا تہا آیات محکمہ (جن سے ذات مطلق
کی ان جملہ لوازمات جسمی سے تنزیہ ہوتی تہی) مسلط کرکے اوسکا دکہایا
پہر متشابہ کو محکم کہا سو کبہی تو محبت بگڑے ساتہ اوس کے باطل پر اور کبہی
دفع کیا ساتہ اوس کے حق کو جنکو ذرا سی بہی سوجہ ہے وہ جانتا ہے
کہ نہین کوئی چیز نصوص مین ظاہر تر اور نہ بین تر از روئے دلالت کے
مضمون ان نصوص سے پس جب یہہ آیات تنزیہ وتقدیس ذات الہی
کے متشابہ ٹہرے تو ساری شریعت متشابہ ہوجاویگی (کیونکہ شریعت
مبنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالی وتقدس پر) اور کوئی چیز پہر محکم نہ رہیگی
رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ
اَنْتَ الْوَهَّابُ۔

قال۔ فصل نہم اس بیان مین کہ نصوص کتاب وسنت محمول ہین اپنے
ظاہر پر نہ مؤول۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الجام العوام مین ان الفاظ متشابہ استوا دید وغیرہ کے نسبت فرمایا ہے کہ یہہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض پر اوسوقت اپنے ظاہری معنی پر دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالبداہت معلوم ہوا کہ یہان اوس کے ظاہری معنی مراد نہین ہین بلکہ یہان کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شان کے قابل ہوا انتہیٰ۔

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم مین اعتقاد سے کہتے ہین ہم تحقیق کہ ظاہر اوسکا مراد نہین ہے اور اوس کے لئے ایسے معنی ہین جو لایق ہے اللہ تعالی کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ مین کہ متفق ہین سلف اور خلف اوپر تنزیہہ اللہ تعالی کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہین اللہ پر۔

اور کہا شیخ ابو المعین نسفی نے پس جانا گیا یہہ امر کہ یہہ آیات پہیری گئین ہین اپنے ظاہر معنی سے تا کہ نہ ثابت ہو تناقض و تدافع کلام مین حکمت والے خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ مین اپنے کہ اسواسطے شرط کیا ہے تنزیہہ کی حالت تفویض مین تا کہ آگاہ کرین اتفاق پر سلف و خلف کے تنزیہہ کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجہین لوگ بسبب ہونے حقیقت اوس تعالی شانہ کے مخالف سب حقیقتون کے پس

نہین جایز ہے حمل کرنا صفات حق تعالی کا اوپر اون صفات کے جو سمجھے
جاتے ہین صفات خلق سے **اور قاضی** ثناء اللہ پانی پتی کتاب مالابد منہ
مین استوا و وجہ و نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ مین لکھتے ہین کہ معنی
ظاہر پر اونکے حمل نکرین اور تاویل کے درپے نہون بلکہ اوس کے معنی
حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کرین تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جاے۔ صفات
و افعال الہی کے ادراک حقیقت مین سواے جہل و حیرت کے انسان کا
کچھ حصہ نہین ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہین ہے اور نواب صدیق حسنخان حسن
نے کتاب حصول المامول مین لکھا ہے کہ **ترجمہ** دوسرا قسم اصول ہے
جیسا کہ عقاید و اصول دیانات اور صفات باریتعالی کے ہین اور اختلاف
کیا ہے لوگون نے اس باب مین تین مذہب پر پہلا مذہب یہہ ہے کہ
تاویل کو اونمین دخل نہین ہے بلکہ جاری کیئے جاوین یہہ صفات اپنے
ظاہر پر یہہ قول مشبہہ کا ہے (یعنے یہہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات
متشابہ مثل استوی و فوق و نزول وغیرہ کو اوس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری
کرتا ہے جو مشابہ صفات مخلوق ہین) دوسرا مذہب یہہ ہے کہ ان
صفات کے لیئے تاویل ہے مگر باز رہین گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل
مین اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا ہو (یعنے ایسی تاویل نکرین جس سے اوس
صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ
نکلجاوے) ابن برہان نے کہا کہ یہہ مذہب سلف کا ہے مین کہتا ہون
یہہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہہ ایسی راہ راست ہے کہ جسمین سلامتی ہے

تاویل کے گڑہون مین گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سواے اللہ کے نہین جانتا ہے کوئی اور بس ہین سلف صالح اوسکی اقتدا کے لئے جو اونکی اقتدا کا ارادہ رکہتا ہے اور بس ہین وے اوس کی پیشوائی کو جو دوست رکہتا ہے اوسکی پیروی کو یہہ بات اس تقدیر مین ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد ہو لیکن کیونکر منع نہو حالانکہ دلیل منع پر اوس کے قایم ہے قرآن وحدیث مین **تیسرا مذہب** وے صفات یعنے متشابہات اول ہین ابن برہان نے کہا کہ پہلا مذہب یعنے ان صفات متشابہات کو اونکے ظاہر پر جاری کرنا ان تینون مذہبون سے باطل ہے اور دوسرے دونون مذہب منقول ہین صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی وابن مسعود وعباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حصول المامول مین دیکہہ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنبانی نے خیر الجاری شرح بخاری مین واما الملاحدة فمذہبہم ما یفید ظاہر المتشابہات بلا تاویل انتہی یعنے لیکن ملاحدہ کا مذہب وہی ہے جو فائدہ دیتا ہے ظاہری معنی متشابہات کی بغیر تاویل کے اور **حافظ** ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین زیر آیہ ثم استوی علی العرش کے لکھا ہے کہ فللناس فی ہذا المقام مقالات کثیرة جدا لیس ہذا موضع بسطہا وانما نسلک فی ہذا المقام مذاہب السلف الصالح مالک والاوزاعی والثوری واللیث بن سعید والشافعی واحمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وغیرہم ایمة المسلمین قدیما وحدیثا وہو امرارہا کما جاءت من غیر تکییف ولا تشبیہ ولا تعطیل والظاہر المتبادر الی اذہان المشبہین منفی عن اللہ فان اللہ لا یشبہہ شئ

من خلقه ولیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر
ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے متشابہ فی المعنی ہین لہذا ایسے آیات صفات
اپنے ظاہری معنی پر محمول نہین ہو سکتے۔

قال۔ شیخ حاج محدث فاخر زایر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ نجاتیہ مین فرمایا
کہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت کے محمول ہین اپنے ظاہر پر جو انمین سے سمجھ
مین آوے اوسکا بولنا جایز او سپر اعتقاد لاوے اور جو موہم جسمیت وغیرہ
اسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بچے
اور مراد خدا ورسول پر چھوڑے اور بولنے سے اون صفتون کے جو شرع شریف
مین وارد ہوے ہین بوہم لازم آنے کسی چیز کے متحاشی نہوا ور ہر لفظ کو جون کا
تون بے کیف بولے۔

اقول۔ جاننا چاہیئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالی وتقدس
کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہین ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے
مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم وعوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ
سے ثابت ہے امام حجۃ الاسلام نے الجام مین فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دل مین
گذرے اور تمہارے ذہن مین خطور کرے اور تمہارے عقل مین متصور ہو تو
اللہ تعالی اون سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی
مشابہت سے پاک ہے انتہی ولنعم ما قال ؎ ای برتر از خیال وقیاس وگمان ووہم
وز ہرچہ گفتہ اند وشنیدہ ایم وخواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری
حدیث ینظر والی ربھم کے تحت مین قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فمن اجری

الکلام علی ظاہر مما افضی بہ الامر الی التجسیم یعنی جس نے جاری کیا کلام کو ظاہر
پر اس حیثیت سے کہ نوبت پہونچاتی ہے اوسکو طرف ثابت کرنے جسم کے انتہی پس جسکو
تاویل فی الجملہ بھی معرفت حق سبحانہ تعالی کی حاصل ہو وہ کبھی اون الفاظ متشابہ سے
جنکے معنی موہم جسمیت ہیں موافق اون کے ظاہر معنی کے اعتقاد نکریگا
مثلاً استوا کے معنی جو موہم جسمیت ہے وہ یہی ہے کہ حقتعالی کا عرش پر بیٹھنا
یا ٹہرنا یا قرار پکڑنا جو مستلزم قید مکانی ہے اگر تم یہہ کہو کہ ٹھرا تو ضرور ہے
بمعنی ظاہر جیسے کہ ایک چیز دوسری چیز پر ٹہرتی ہے مگر اسکا لازمہ متبادر جو
ٹہرنے کے لئے جگہ کی حاجت ہے اوس سے بچے اور اوسکی مراد کو خدا و
رسول پر چھوڑے گا مگر افسوس ہے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کا ٹہرنا تو بمعنی ظاہر
مثل جسم کے ٹہرنے پر تو ایمان لاوین مگر اوس کے ٹہرنے کے لئے مکان
کی حاجت نہ سمجھین پس اوس کے یہہ معنی ہوے کہ ٹہرنے کے لئے مکان
کی حاجت نہین ہے تو معلوم ہوا کہ ٹہرنیکے لفظ کے جو معنی ظاہر کہ متبادر تھی وہ
در اصل ٹہرنا ہی نہین ہے تو پہر معنی ظاہر کے لینے کا مفہوم بھی غلط ٹہرا کیونکہ
معنی ظاہر کے اپنے لازم متبادر کے ساتھ پائی جاتی ہے یعنی جسم کے ٹہرنیکے
لئے جاے کا ہونا لازمی ہے درحالیکہ ان الفاظ متشابہ سے اوس ذات مقدس
کے نسبت ظاہری معنی جو موہم جسمیت کے ہون لینے پر جسارت کرین تو پہر
اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنے کی ضرورت ہی کیا باقی رہی بجاے
اس کے کہ اوسکی مراد کو موہم جسمیت کے لین اگر سرے سے ہی اوسکی مراد
کو بلا کسی طرح کی تاویل و تصرف کے تفویض علم الہی کرتے تو کیا عقیدہ بگڑ جاتا

اور ایمان چلا جاتا تہا ؟

مین خیال کرتا ہون کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اوس کے لازم متبادر سے نبچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اپنے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجہانا اور عقلی نقلی اعتراضات سے اپنے آپکو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل وعلی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی چوتہی حدیث کے ضمن مین تعیین جہت کو اور فصل ۶ قول ۱۷ کے ضمن مین جسم کے لازم متبادر کو جو جہت وتحیز ہے ثابت کرچکے ہین وفصل یازدہم مین اشارہ کرنا طرف خدا کے حسًا جائز سمجہا ہے توپہر اب جسم کے لازم متبادر سے نبچنے کا موقع ہی کہان باقی رہا کیونکہ تعیین جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ جسمی ہے اور جسم کا لازمۂ متبادر تحیز ومکان ہے اور یہہ سب لوازم حق سبحانہ تعالی وتقدس کے شان مین ثابت ہوگئے توپہر اب اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر چہوڑنا چہ معنی دارد ؟ اور باوجود ثبوت تعیین جہت وتحیز ومکان واشارہ حسی وغیرہ لوازم جسمی کے پہر اوس کے ساتہہ یہہ بہی ارشاد ہوتا ہے کہ ہر لفظ کو جون کا تون بے کیف بولے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کرڈالی توپہر بے کیف کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیف کی معنی ظاہری بہی کچہہ اور ہی ہوگی ۔

امام غزالی رحمتہ اللہ علیہ الجام العوام مین فرماتے ہین کہ قطعًا ویقینًا تحقیق کرلینا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثون مین جسم نہین ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گوشت اور ہڈی اور خون سے مرکب ہی

کیونکہ یہہ اللہ تعالی پر محال ہے اور وہ جسم ہونے سے مقدس ہے اگر اوس کے ذہن مین
یہہ خطرہ پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرتا ہے کیونکہ جو جسم ہے
وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے
کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف و سلف
کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کثیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہین یا لطیف ہو
جیسے کہ ہوا اور پانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے
کہ آفتاب و مہتاب و ستارے ہین یا جسم شفاف ہو جسمین رنگ نہو جیسے
ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چھوٹی ہو جیسے ذرہ و ہباء منثورہ ہے
یا جماد ہو جیسے پتھر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہی اگرچہ وہ اجسام
حسین در بڑے ہون اور صاف و درشت و باقی ہون کیونکہ یہہ چیزین بت کے
ہونے سے اوسے نہین نکالتے ہین اور جس نے جسمیت کی نفی اوس سے
اور اوس کے ہاتھہ اور انگلیون سے کی تو اوس نے عضو ہونیکی نفی کی اور حق
سبحانہ تعالی اون چیزون سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کرتے ہین اب اوسکے
بعد اوسکو عقیدت رکھنی چاہئیے کہ اوس سے ایسی معنی مراد ہین جو جسم نہین ہین
اور نہ جسم مین عارض ہین اور وہ معنی اوس کے جلال و کبریائی کے صفت
سے مناسب ہین اگر یہہ اوس معنی کو نہین سمجھتا ہے اور اوس کے کہنہ حقیقت
کو نہین پہنچتا ہے تو اوسپر ہرگز اسباب مین تکلیف نہین ہے کیونکہ اوسکی
تاویل کو جاننا اور اوسکی معنی کو پہچاننا اوسپر واجب نہین ہے بلکہ اوسپر بھی
واجب ہی کہ اوسمین خوض و فکر نکرے۔

قال - اور یہہ بات بعضے مسلمون مین ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت مین راہ تاویل کی بند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھہ وارد ہوا ہے اوسکو قبول کر لیا ہے اور معتزلہ نفی جہات کی نہین کرتے اور اس صورت مین موافق اونکے قاعدہ کے جسمیت لازم آتی ہے پس ضرور ہوا کہ ساتھہ سلب کیفیت کے قایل ہوکر ایمان لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشواے اہل سنت ہین ہر مقدمہ مین یہی اعتقاد رکھتے ہین اور جو وارد ہوا ہے اوس پر ایمان لاتے ہین اور جو نظر عوام مین اوس سے لازم آتا ہے اوسپر نظر نہین کرتے پس لازم ہے تمکو پیروی کرنا اونکی کہ یہہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہین

اقول امام سیوطی علیہ الرحمتہ جو خود محدث بھی ہین اتقان مین فرماتے ہین کہ جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اسپر متفق ہین کہ صفات الہی پر ایمان لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدۂ صحیحہ کے ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف تصدیق کرین استوار و فوق کی مطلقاً نہ بمعنی ظاہری جسمین جسمیت لازم آتی ہے یا قید مکانی جہت کی ثابت ہوتی ہے اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جسمین اہل حدیث بھی ہین رویت و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر اوسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہے جس طرح سیوطی علیہ الرحمتہ نے بیان کیا ہے۔

یہہ خوب یاد رہے کہ یہان الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے اشاعرہ بلا تاویل قایل ہونیکا جو ذکر فرمایا ہے اوس سے ثبوت جہت لازم نہین آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت رویت
کے اوس ذات مطلق سے جہت کی نفی کرتے ہین چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی
مالابدمنہ مین فرماتے ہین کہ مسلمانان حق تعالی را در بہشت بے پردہ ببینند
بے جہت و بے کیف و بے مثال اور امام حجۃ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
کتاب العقاید مین اوسکی یون مختصر تقریر عقلی فرماتے ہین کہ جب یہہ درست ہے
کہ اللہ تعالی کسی طرف مین تو نہین ہے مگر اوسکا علم ہے تو یہہ بھی درست
ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف مین نہو اور اوس کی رویت ہو اور پھر جب یہہ
درست ہے کہ اللہ تعالی خلق کو دیکھتا ہے اور اوس کے مقابل نہین تو
یہہ بھی درست ہوگا کہ خلق اوسکو دیکھے اور مقابل نہو۔ اور جس طرح صورت
و کیفیت کے سوا اوسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا
اوسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا بھی علم و کشف ہے صرف اتنا فرق ہی کہ دیکھنا
علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ہان البتہ وہ لوگ جو صفات متشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہین جسمین جسمیت
لازم آتی ہے رویت الہی کی بھی انہین معنون مین سمجھکر تصدیق کی ہے جیسے
امام فخر الدین رازی فرماتے ہین کہ وَاَمَّا الْكَرَّامِيَّةُ وَالْمُجَسِّمَةُ فَهُمْ اِنَّمَا
يُسَلِّمُوْنَ جَوَازَ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالٰى لِاِعْتِقَادِهِمْ اَنَّهٗ جِسْمٌ وَفِي الْمَكَانِ
یعنے کرامیہ و مجسمیہ نے رویت الہی کو اس سبب سے جایز تسلیم کیا ہی کہ وہ اعتقاد کرتے ہین کہ خدا جسم ہے
اور مکان مین ہے تعالی اللہ عمّا یشرکون۔ پس جیسے کرامیہ و مجسمیہ نے حق سبحانہ تعالی کی روایت کو
بسبب اوس کے تحیز و تعین جہت کے تسلیم کیا ہی اور اوسیطرح معتزلہ نے حق تعالی کی رویت بہ نسبت اوسکے

تقید و تحیز و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اونکے گمان مین رویت کے لئے
تحیز و مکان و تعئین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تحیز مکان و تعئین
جہت سے منزہ ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونون
فریق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنے آخرت کی اس رویت الہی کو
مثل دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے
نسبت لوازم جسمی کو جایز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جسمی کو محال سمجھا اوس نے
اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہون نے یہہ نہین سمجھا کہ حق سبحانہ تعالی
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تحیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی
ضرورت نہین ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جسمیت
کی حاجت نہین ہے پس جبکہ یہان کی بصیرت وہان حکم بصارت کا لیگی تو
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تحیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم جسمی کے
ہوگی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قال ۔ فریاد ہاتہہ اون لوگون کے جو اعتقاد لانے کو ساتہہ اوس چیز کے
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث مین کفر جانتے ہین بو ہم جسمیت اور مکان کے
اور خدا سے نہین ڈرتے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہی اوس نے
اپنے طرف سے کچہہ ایجاد نہین کیا اگر اوسکو آخرت مین پکڑین تو سوائے
آخرت مین پکڑین تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالے کا
اِنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ اس کسے انکار کرتا ہے۔

اقول بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث مین وارد ہو چکی ہے اوسپر اعتقاد
لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اوسپر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ اون
صفات متشابہ کی جن کے دلون مین کجی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جولازمۂ
جسمی ہین اور اوس سے چیز نظر عوام مین لازم آتا ہے اوس پر نظر نکرکے لوگو
فتنہ مین ڈالنا منجر بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استوا
علی العرش کی معنی ظاہر یہہ کرے کہ اللہ تعالی بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہی
یا ٹھہرا ہے اور ثمّ اللہُ فوقَ ذٰلکَ کی یہہ مراد متبادر کرے کہ اللہ تعالی اپنی ذات
سے عرش پر بجہت فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و تحیز و تقید
لازم آوے مگر یہہ کہے کہ مین نے اپنے طرف سے یہہ معنی استوار اور فوق
کی نہین کئے ہین بلکہ لغت عرب مین اسی سے صاف و ظاہر معنی یہی آئے ہین
باوجود اس کے اگر ان معنون کے وجہ سے آخرت مین مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا
اسکا جواب خود نواب صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے بھی یون ملتا ہی
کہ وہ فرماتے ہین و متکلمین بر ایشان رد کردہ اند بآنکہ این معارف عقلیہ است
حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر نکردہ جنایت از جانب تقصیر او
پس شما خود بر نفس خویش بہجر علم معقول جنابت کردہ اید و اگر این علم را می شناختید
بسوے این مذہب نمی رفتید زیرا کہ مستلزم امر ناجایز بر خدا و بر شارع است انتہی
یعنے متکلمین نے اس مذہب والون کو رد کیا ہے بدین طور کہ یہہ معارف عقلیہ ہین
تعلیم نبوی کی حاجت نہین رکھتے ہین اور جس نے ان معارف عقلیہ کے
طرف نظر نکی تو تقصیر اوسی کے جانب سے ہے پس تم نے خود اپنی جان کی

اس علم معقول سے کے چھوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنے تقدیس وتنزیہ الہی کے علم کو جو عقلا مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جوہ مشبہہ ہین) نہین جاتے کیونکہ یہہ مذہب لازم کرنے والا ہے امر ناجایز کو (یعنے صفات مخلوق ولوازم جسمی کو) خدا پرا ور اوس کے رسول کے حکم پر (یعنے آیات واحادیث صفات متشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امر ناجایز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَاِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ کی معنی ظاہر یہہ کرے کہ اللہ تعالی اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ یعنے وہ بالذات ہر ہر مکان مین ہر ایک کے ساتھہ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت عموم جہت ومکان ثابت ہو مگر یہہ کہے کہ مین نے اپنے طرف سے یہہ معنی احاطت وعموم مکان ومعیت ذاتی کی نہین کئے ہین بلکہ لغت عرب کے روسے سب سے ظاہر معنی یہی آئے ہین باوصف اسکے اگر مین ان معنون کے وجہ سے آخرت مین پکڑا جاؤن تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا۔

جواب ان ہر دو شخصون کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہین یہہ ہے کہ قرآن مجید یا حدیث شریف مین تو صرف الفاظ استوار وفوق یا احاطت ومعیت کے آئے تھے بس تمکو چاہئے تھا کہ جس طرح قران مین یہہ الفاظ وارد ہوچکے ہین اوسپر ایمان لاتے اور اونکو اپنے حال پر رکھہ چھوڑتے اور اپنے طرف سے اوسمین شاخین نہ نکالتے اور معنی نکرتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جسمی کا دہوکا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹہر نیکے کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹہکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہان سے نکالا اور قرب و معیت سے ہر شئے کو اوسکا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استواء و فوق و معیت کے یہہ معنی تو قرآن مین نہین آئے تھے اور نہ آن حضرت صلی اللہ علیہ و الہ وسلم نے اون لفظون کی تفسیر ان معنون سے فرمائی تھی اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اوسکی تاویل کی تھی بلکہ قرون ثلاثہ تک تو اس تاویل کا دروازہ بند رہا تہا تو پہر تم نے کیون کہولا اور کس واسطے تم نے اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا تو تم سے پوچہا جاویگا کہ کیا لغت عرب مین استواء کے صرف ایک دو معنی بیٹھنے و ٹہرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوائے فوقیت رتبی کا دوسرا احتمال نہ تہا اور معیت سے کیا حلول و اتحاد ہی پایا جاتا تھا باوجود اس کے پہر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات متشابہ کی معنی لغوی خالق اجسام کے حق مین صرف لوازم جسمی کے لئے گئے۔ جس سے اوس ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تحیز و مکان ثابت کیا ہو اور جس سے اکثر عوام کو جسمیت کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا کیا تمکو یہہ معلوم نہ تہا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تحیز و تقید و جہت سے منزہ ہے؟ کیا تم نے یہہ نہ جانا تہا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جسمی سے مقدس ہے؟ کیا لیس کمثلہ شئی کو نہ سنا تہا؟ اور کیا سورۂ اخلاص کو نہ پڑہا تہا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا تہا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنون مین اوصاف و لوازم جسمی نہین پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیف تھے اونکو چہوڑکر خالق اجسام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص ایسے لغوی معنی سے لئے گئے جو لوازم جسمی تھے جسکے سبب سے خود تباہ تو تھے ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی گمراہ کئے تو بس بحکم اِنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ یہہ لوگ آخرت مین اس لئے پکڑے جاوینگے کہ انہون نے اپنی رائے سے قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی سے تھے اور نیز بعض آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرانیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ اونکے پیروی مین گمراہ ہوگئے جسکی پاداش مین آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت لوازم جسمی کا گمان خود بے محل تہا اور وَضْعُ الشَّيْءِ عَلٰى غَيْرِ مَحَلِّهٖ خود ظلم ہے علی الخصوص اوسکی شان عظیم مین یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہین۔

قال۔ اپنی عقلون فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے ما دراکو کفر جاننا اگرچہ ظاہر قران و حدیث مین اسی طرح ہو حقیقت مین خطا پکڑنا ہے قرآن و حدیث کی حقتعالی نے قرآن کو واسطے بیان کے بہیجا اور رسول خدا کے فصیح تر مردم ہین کس طرح ظاہر مین ایسے لفظ بولتے جنکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرءت اوس جماعت سے ہوئی جنکا چہوٹا جوان اور جوان بوڑہا ہوگیا اور عادت کہ ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جاہلی بے تحقیق حقیقت حال کے اندہے بہرے کسطرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

برباد دیا خبردار اونکی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگون کی نظرون مین بڑے عالم اور شیخ مشایخ زمان کے ہون قسم خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان لایا ہے خدا اوس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اوسکا ظلم نہین چاہتا۔

اقول۔ یہہ ایک طرفہ تقریر ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات متشابہ کی معنی ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہہ معنی ظاہری رد کرنیوالی ہے بعض دوسرے آیات متشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری سے حق سبحانہ تعالی کے ذات مطلق کا حصر بجہت فوق عرش پر ہوگیا تو ماسوا عرش کا اوس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت واحاطت کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکہ ان آیات کے متبادر معنون سے عموم معیت ذاتی متحقق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت ذات کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اوس کے یہہ معنی ہوے کہ ایک آیت متشابہ سے دوسری آیت متشابہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگون کی جنکے دلون مین کجی ہے فَاھٰذَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ اَلْمِرَاءُ فِی الْقُرْاٰنِ کُفْرٌ (رواہ ابوداود واحمد) یعنے جھگڑنا بیچ قرآن کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی تردید وتکذیب کا لازم آنا ہی اور انکار وتکذیب نصوص قرانیہ کی کفر ہے۔

درحالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت واحاطت ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جا سکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جسکو ابھی ہم

اوپر نقل کر آئے ہین اونہین کے مخالف ہمارے طرف سے دلیل مستند
بنکر نہایت عمدگی کے ساتھ چسپان ہو جاوے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے
تعصب و نفسانیت سے یکسو ہوکر دیکھے تو بیان لیگا بے شک و شبہ
خدا کا دل سے بظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ پکڑا نجاویگا بلکہ وہ اس
وجہ سے پکڑا جاویگا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی تعبیر کئے
جس سے دوسرے اقوال الہی کا ابطال لازم آیا جسکی وجہ سے یہہ شخص
نؤمن ببعض و نکفر ببعض ۲ع ۱ کا مصداق ہوا لہذا یہہ مورد عتاب ہوا
اللھم لا تجعلنا منہم۔

قول۔ منجملہ اون الفاظ کے جسکو سلف صالحین نے ظاہر پر جاری کیا بلا تمثیل
و تشبیہہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکییف لفظ ید و یدین و کف اور اصبع اور شمال
اور قدم اور رجل اور وجہ اور نفس اور عین اور نزول اور اتیان اور مجی اور
کلام اور قول اور ساق اور عقو اور جنب اور فوق اور استوا ہے کہ قرآن
و حدیث مین اطلاق اونکا حق مین خدا تعالی کے آیا ہے اور یہہ الفاظ معنی
محکم ہین اور بولنا اونکا عربی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات مین حسب ترجمہ
لغت نزدیک حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور کیفیت
اونکی متشابہ اور تاویل کرنا انکا نادرست جس طرح کتب عقاید تراجم قرآن پاک
سے ظاہر ہے۔

اقول۔ البتہ سلف صالحین نے صفات الہی کے باب مین اون الفاظ
متشابہ کو اپنی حالت پر رکھا یعنے اگر کہا تو وہی لفظ بولا جو قرآن مین آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اپنے طرف سے کچھہ نہ کیا بلکہ اوس پوچھنے والے پر زجر و توبیخ کی۔
ہم بار بار دریافت کر چکے ہین کہ کوئی تو ہمکو یہہ بتلا دے کہ سلف صالح سے کس نے استوی علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے کئے تھے آخر عربی زبان مین ان ظاہری معنون مین اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار وغیرہ کے موجود تھے تو پھر کیا وجہ ہے کہ انہون نے اوسکی تفسیر دوسرے لفظون سے نہین کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت کرے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے کہ سلف صالحین نے استوار و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے کسی زبان مین کئے ہون بلکہ چارون امامون نے بھی تو اوسکی معنی کو دوسرے زبان مین یا زبان عربی مین بھی دوسرے الفاظ مین جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ کے ہون نہین کئے بلکہ کہا تو اسیقدر کہ استوار و فوق حق ہے اور وہ بے کیف ہے اوسکی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو پھر اسبات کے صراحت کی کوئی ضرورت نہین کہ اونکی معنی مین اسقدر شاخین نکالکر تصرف کرنا اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالی تقدس کے شان مین لوازم جسمی کے ساتھہ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و ضلالت نہین ہو سکتا۔
فصل اول کے ضمن مین تو یہہ کہا گیا تھا کہ یہہ آیات لفظاً محکم ہین اور اب یہان یہہ دعوی ہے کہ یہہ آیات معناً محکم ہین ہمنے تو وہان لفظاً محکم کی مراد تو یہی سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوص ہے والا باعتبار احتمال معانی مختلفہ کے

لفظ استوا کا محکم فی المعنی تو ہو نہین سکتا با وصف اس کے اب اوسی متشابہ لفظ کو جو معناً محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی ہمکو نہین معلوم کہ قرآن سے لفظ استوا یا فوق کے کونسے معنی منصوص ہین جبکہ معناً محکم کے معنی بلا تاویل کے ہمارے سمجھہ مین نہین آسکتے تو پہر اوسکو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا خوب اس بارہ مین فرمایا ہے امام نووی نے کہ نَعْتَقِدُ اَنَّ ظَاهِرَهَا غَيْرُ مُرَادٍ وَاَنَّ لَهَا مَعْنًى يَلِيْقُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى یعنے اعتقاد رکھتے ہین ہم کہ اسکا ظاہر معنی مراد نہین ہے اور اسکے لئے ایسے معنی ہین جو لایق ہین اللہ تعالی کیلیے غیر بیان اون تمام متشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالی وتقدس کی شان بزرگ پر متفرق اوقات پر مختلف قرینون کے ساتھہ سامعین کے اعتماد پر بولے گئے تھے اون تمام کو مسلسل ایک جگہ بلا قرینہ جمع کرکے اوس ذات مطلق کو ایک مجسم صورت مین مقید کرکے بتلائی گئی ہے اور آگے چلکر عقاید کے ضمن مین بعض اور صفات مکر وغضب وغصہ وغیرہ کو بھی ثابت کرکے اوس مجسم صورت کو حیوان سیرت بھی بنایا گیا ہے۔ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ هٰذِهِ الْعَقِيْدَةِ الْفَاسِدَةِ وَظَنِّ الْكَاسِدَةِ۔

امام غزالی الجام العوام مین فرماتے ہین کہ توفیق الٰہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہین احادیث کو جنمین ایسے الفاظ متشابہ ہین جمع کرے کیونکہ یہہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات مین ایک دوسرے سے بہت زمانہ کے فصل وبعد سے صادر ہوئے تھے اور یہہ مختلف قرینون پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرزد ہوے تھے

کہ وہ صحیح معنون کو سمجھ لینگے - انتہی -

سابق اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہین کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبانمین ایسے ہی لفظ سے جایز ہے جو قایم مقام اوس عربی لفظ کے ہو - مثلاً اگر تمہارے اس اصول کے موافق لِفُلَانٍ اِصْبَعٌ عِنْدَ فُلَانٍ کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ کیا جاویگا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے انگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب مین بطور استعارہ کے اصبع کے معنی نعمت کے آئے ہین لیکن اردو مین انگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہین ہے تو پہر تمہارا ظاہری ترجمہ اردو مین جو کیا گیا تہا بالکل غلط ہو گیا تو پہر وہ دعوی بہی صحیح نرہا جو معنی ظاہر لغت کے دوسری زبان مین ترجمہ کرنے کو درست کہا تہا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسرے زبان مین ایسے ہی الفاظ کے ساتھہ ترجمہ کرنا درست ہی جو اشعار معنی و مفہوم مین قایم مقام عربی کا ہو بس جنہون نے اس کے خلاف کیا بایکدیگر ترجمون مین اختلاف کثیر ڈالدیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت مین مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بچی ہمکو بچاوے اللہم آمین

قال - ترمذی مین لکہا ہے جہمیہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ یہہ تشبیہ ہی حالانکہ خدا نے کئی جگہ قرآن مین ذکر ید اور سمع اور بصر کا کیا ہے اس تاویل کی جہمیہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ نہین پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتہہ سے بلکہ ید بمعنی قوت کے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یون کہے ہاتہہ مانند ہاتہہ کے اور سننا مانند سننے کے ہی اور جبکہ کہا ہاتہہ اور سننا اور دیکہنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا

سننا مانند سننے کے تو یہہ تشبیہہ نہو ہی۔

اقول۔ جن لوگون نے انکار کیا ہے اون صفات متشابہ کا جو قرآن مین آ چکے ہین مثلاً ید و سمع و بصر وغیرہ کا تو بے شک برا کیا۔ یا جنھون نے سمع و بصر سے علم مراد لیا تو گویا تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمع و بصر اوسکو ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھہ کان اور ابصارت کے ساتھہ آنکھہ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہہ جسم ہے اب رہا یہہ امر کہ ید کا لفظ تو منصوص ہے مگر یہہ دیکھنا چاہیئے کہ زبان عرب مین اوسکا استعمال کئے معنون پر ہوا ہے اور اون دونون سے کونسی معنی لوازم جسمی سے منزہ ہین۔ اگرچہ لغتاً ید اوس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پنجہ اور اونگلیون وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے ید کا اطلاق حق سبحانہ تعالی کے نسبت محال ہے کیونکہ یہہ جسم ہے مگر لغت عرب مین ید کا استعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جسمین جسمیت نہین ہے جیسے کہ کہتے ہین کہ فلان شہر فلان بادشاہ کے ہاتھہ مین ہے اگرچہ اوسکا ہاتھہ لیا ہوا ہو تو معلوم ہوا کہ یہان وہ ہاتھہ مراد نہین ہے جو عضو ہے پس حق سبحانہ تعالی کے نسبت ید کا اطلاق اوس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جسمین جسمیت کا وہم پیدا نہین ہے اگرچہ اس معنی کا بھی نکھنا ہی بہتر تہا کیونکہ سلف صالحین نے تو لفظ ید کو اوسی حالت پر رکھہ چھوڑا تہا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت لفظ ید کی وہ ظاہری معنی لے جو لغت عرب مین ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اوسکو اس عقیدت بد سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالی و تقدس کی تنزیہ ثابت

رہنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا حمل کرنا جائز ہے جسمین حسبیت
نہین ہے پس یہہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہئے کہ جہانتک ممکن ہو
حسب طریقۂ سلف ان صفات متشابہ کو بلا تاویل حالت اصلی پر رکھہ چھوڑے
جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ البَیهقی
وَقَدْ رَوَیْنَا ذِکْرَ الْیَدِ فِی اَخْبَارٍ اُخَرَ اِلَّا اَنَّ سِیَاقَهَا یَدُلُّ عَلیٰ اَنَّ الْمُرَادَ
بِهَا الْمُلْکُ وَالْقُدْرَةُ وَالرَّحْمَةُ اَوِ النِّعْمَةُ اَوْ جَرَیٰ ذِکْرُهَا صِلَةً
فِی الْکَلَامِ الخ کہا بیہقی نے تحقیق روایت کئے ہم ذکر ید کا دوسرے اخبار و نمین
مگر یہہ کہ سیاق اونکا دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ مراد اوس سے ملک اور
قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اوسکا چسپید گی کلام مین الخ
آیات متشابہ کا ہونا تو نص سے ثابت ہے اور آیات استوار وغیرہ کا متشابہ ہونا
اونکی معنی سے ظاہر ہے کیونکہ از روئے لغت کے کئی معنون کا اوسمین احتمال ہے
لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جبکی معنی مشترک ہون درمیان خالق و مخلوق
کے تو یہہ لفظ بھی بلحاظ تشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استوار و فوق و معیت
و احاطت وغیرہ ہین پس اس صورت مین ادات تشبیہہ یعنی مثل و مانند کو
گو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ مین جو تشبیہہ ہے
وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہہ تشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھہ مثلاً کوئی یہہ کہے
کہ یہہ فوق حق سبحانہ تعالی کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہہ شرک ہو جاویگا
کیونکہ اس صورت مین ذات حق سبحانہ تعالی کے ساتھہ جسم کی مماثلت لازم آتی ہے
سبحانک ھذا بھتان عظیم۔

قال - فصل دہم بیان مین اسکے کہ مشبہہ اور مجسمیہ کہنا اہل سنت کو جہمیہ و معتزلہ وغیرہ کا بسبب اجراے صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔

اقول - جہمیہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجسمیہ کہنا بیشک بیجا ہے کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ متشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ سلف کے تفویض کرتے ہین اوسکی مراد کو خدا و رسول پر اور بعض وقت بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجسمیہ کے جو حق سبحانہ تعالی کے نسبت ان صفات متشابہ کی تعبیر ایسے ظاہری معنون مین کرتے ہین جو لوازمات جسمی کے مشابہ ہین پس اونکی تردید کرتے ہین ایسے معنون لغوی کے ساتھہ جو کلام عرب مین جاری اور معلوم ہین اور جبمین لوازم جسمی پائے نہین جاتے اور نہ منافی تنزیہ الہی ہوتے ہین پس اس صورت مین جنہون نے خلاف شان حق و منافی تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہین جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم کے ہین تو اونکو خود اہل سنت و جماعت مجسمیہ و مشبہہ کہتے ہین غالبًا جہمیہ و معتزلہ نے بھی اس امر خاص مین سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دہوکا دہ فقرہ ہے کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کرکے دہوکے مین پڑجاتے ہین تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن مین حق سبحانہ تعالی کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی لینی چاہیئے جو کلام عرب مین آئی ہین نہ یہہ کہ اوسکی تاویل کرکے کوئی دوسری معنی ایسی لین جو کلام عرب مین اوس معنی مین لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہین ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلاف ظاہر معنیٔ لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط محض ہے پہر آگے چلکر دیکھئے کہ انہون نے اوس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالی کے نسبت کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب مین دو معنون پر ہوا ہے یعنے ایک تو معنی عضو کے جسمین جسمیت پائی جاتی ہے جیسے کہتے ہین کہ بادشاہ کے بائین ہاتہہ کی انگلی مین چہلا ہے اور دوسری معنی مین جسمیت پائی نہین جاتی جیسے کہ کہتے ہین یہہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتہہ مین ہے پس اس ہاتہہ مین وہ جسمیت پائی نہین جاتی جو پہلی مثال مین پائی گئی تہی۔ کیونکہ اگر بادشاہ کا بایان ہاتہہ کٹا ہوا ہو تو انگلی مین چہلا نہین رہسکتا اور دوسری مثال مین اگر بادشاہ کے دونون ہاتہہ نہون تو بہی کہا جاتا ہے کہ یہہ شہر بادشاہ کے ہاتہہ مین ہے لہذا کچہہ فرق نہ ہوگا اگر یہہ کہین کہ یہہ شہر بادشاہ کے ہاتہہ مین ہے یا یہہ کہین کہ یہہ شہر بادشاہ کے قبضہ مین ہے باوصف اس کے ان ناعاقبت اندیشون نے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہین جو عضو کے ہین اسی طرح لفظ فوق کا بہی دو معنون مین مشترک تہا ایک مین تو جہت مکانی پایا جاتا تہا دوسری فوقیت رتبی جسمین جسمیت نہ تہی مگر انہون نے حق سبحانہ تعالی کے نسبت وہ جہت مکانی مراد لیا جو لازمۂ جسمی تہا سبحانہ وتعالے عما یقولون الظالمون علوا کبیرا۔

قال - اسواسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتون کا جن کا ثبوت جو قرآن و حدیث مین وارد ہین ساتہہ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہہ کے اور چیز ہے اور قایل ہونا

ساتھہ جسمانی ہونے خدا کے اور تشبیہہ دینا اوس کا ساتھہ اوس کے مخلوق کے اور حیز ہے۔

اقول یہان تو صرف دو قسم کے عقیدون کی ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ یہہ اور حیز ہے اور وہ اور جسم مگر معلوم نہوا کہ ان دونون عقیدون سے خود بدولت کا عقیدہ کونسا ہے خیر ہم اہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی ہین بیان کر دیتے ہین کہ وہی ہے یعنے تیسری قسم کا عقیدہ ہے یعنے جاری کرنا خدا کے صفتون کا جون کا تون جو قرآن و حدیث مین وارد ہین ساتھہ اعتقاد تنزیہہ اور نفی تشبیہہ کے مثلاً جب کہین تو جون کا تون استوا یا فوق کا ہی لفظ بولین جیسے کہ قرآن و حدیث مین وارد ہو چکا ہے بخلاف اوس کے اوسمین تصرف و تاویل کر کے یہہ نکہین کہ استوا علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا ٹھہرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ یہہ تفسیر یا تاویل استوا و فوق کی قرآن و حدیث مین نہین آئی ہے پس بعد رہنے کہنے ان صفات استوا و فوق کو اپنی حالت پر جون کا تون اوس سے اعتقاد ایسی معنی کا رکہین جو منافی تنزیہہ الہی نہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہہ ہو یعنے یہہ جانین کہ گو صفات استوا و فوق کی معنی متشابہ ہے درمیان خالق و مخلوق کے اور محتمل ہے مختلف معنون لغوی پر مگر اس سے ایسی معنی مراد ہے جو جسم و لوازم جسمی نہین کیونکہ اوسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازمہ متبادر جسمیہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنے ان صفات متشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جسمانی ۔۔۔ صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھہ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالی کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھا یا ٹھہرا تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جسمانی ہونا پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالی اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور اپنے دونون قدم تخت کے نیچے اپنی کرسی پر رکہا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر رہتا نیچے اوترتا نہین جسکی وجہ سے جہت و تحیز اوس کے لئے جایز ہے اور ان جملہ معانی پر جو موہم جسمیت ہین موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو بیشک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جسمیت کی رکہتی ہے اہل بدعت کی ہی خواہ وہ مجسمیہ و مشبہہ ہو خواہ کوئی ہو یہہ بدنصیب حق سبحانہ تعالے کی معرفت سے ایسا ناآشنا ہے جیسے کہ جاہل علم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین مین لکہا ہے کہ مشبہہ تین قسم ہین ہشامیہ و مقاتلیہ و جسمیہ اور تینون اسپر متفق ہین کہ خدا جسم ہے اور نہین جایز کہ اوس کے عقل مین کوئی موجود ہو مگر یہہ کہ جسم ہو اور ہشامیہ نے یہہ گمان کیا کہ اللہ تعالے ایک جسم ہے لنبا چوڑا گہرا نورانی چمکتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازون مین سے مانند شمشیر صاف کے ہلتا ہے ٹہرتا ہے کہڑا ہوتا ہے بیٹہا ہے انتہی۔

اقول۔ نہایت درست یہہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہین ہشامیہ نے بیہودگی دانی سے حق سبحانی تعالی کو جسم ٹہراکر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹہنا و ٹہرنا و ٹہرنا و کہڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالی کے نسبت بیٹہنا و ٹہرنا و کہڑا ہونا یعنے لوازم جسمی کو جایز سمجہنا ہی اوس کے ملزوم جسم کو بھی ثابت کردیا

گویا ان بدبختون کے لئے لوازم متبادر جسمی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کے
جسم ٹھہرا لینے کی باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی جہالت
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہین ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا او ٹھہرا یا کھڑا ہوا حاضر رہی
اور اوسکو جہت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہہ چوتھا گروہ مشبہہ کا
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھہ بڑھا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت
لوازم جسمی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی بھولکر بے کیف
بھی کہدیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف مین مشبہہ حشویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام
کے ساتھہ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خونون کے
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہین -

اقول - وہ چوتھا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت
کیا تھا اور جسکا ذکر ہمنے اوپر کیا ہے ان مشبہہ حشویہ کے ساتھہ اکثر
مشابہ ہے کیونکہ وہ بھی تو یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالی تخت پر
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالی نیچے اترتا ہے
جیسے کہ اوترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے مانند
نہین ہے اور اللہ تعالی کو دو ہاتھہ ہین بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و
دیہاتی بھی ید کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھہ ہمارے ہاتھہ کے مانند نہین
ہین وغیرہ وقس علے ھذا البواقی -

قال - سو اہل سنت مین کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

قایل و معتقد ہنین اور اگر اجرای صفات علی ظاہرہا کو تشبیہ و تجسیم کہا جاوے
تو پہر کسی کو اوس سے نجات نہو گی حتی کہ خدا و رسول کو اس لئے مذہب ساری
صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی ہے
کہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرین اور خدا کو صفات مخلوق
سے پاک جانین اور اوسکی تاویل نکرین جس طرح معتزلہ و قدریہ و جہمیہ کرتے
ہین اور خدا و رسول نے انکو اسی طرح بولا بلا کیف۔
اقول - الحق اہل سنت جسمین اصحاب ائمہ اربعہ و اصحاب حدیث بھی شریک
ہین اون سب کا اتفاق اسپر ہے کہ ان تمام صفات متشابہ کو جون کا تون
اس طرح کہین کہ جس طرح خدا و رسول نے کہا ہے کہ اوسمین اپنی طرف سے
تصرف کر کے شاخین نہ نکالین اور تاویل کر کے مفہوم اصلی کی تحریف
نہ کرین یعنے فوق سے جہت نکالکر یہہ نہ کہین کہ حق سبحانہ تعالی بجہت فوق ہی
کیونکہ لفظ فوق کو اوس کے ظاہری پر جاری کرین تو اوس کے لئے جہت
لازم ہے (گو کہ فوق کی دوسری معنی لغوی فوقیت رتبی کی بھی آئی ہی
جسمین جسمیت نہین پائی جاتی ہی) اور حق سبحانہ تعالی عرش پر ٹھہرا ہوا ہے
کیونکہ استواء کی معنی کو اوس کے ظاہر پر حمل کرین تو اوسمین تحیز لازم ہے
(اگرچہ کہ لفظ استواء کے اور معنی از روے لغت کے ایسے بھی آئے ہین
جسمین تحیز و مکان پایا نہین جاتا) مگر یہہ ایسے معنی ہین جن کو عام دیہاتی
بھی سمجھہ جا سکتا ہے اگرچہ یہہ گروہ باوصف ثبوت جہت و تحیز و تقید کے
یہہ کہتا ہے کہ یہہ صفات خدا کے مخلوق کے صفات سے پاک ہین مگر ایسی

تنزیہ بدتر از تشبیہ ہے کیونکہ جہت بھی ثابت کرین اور تحیز وہ بھی قید کے ساتھ اور اشارہ حسی کو جایز رکہین اور تخت پر بیٹھائین اور بیٹھنے کی ہئیت بھی تبلائین کہ دونون پیر کرسی پر ہین اور پھر اوس کے ساتھ یہہ بھی کہین کہ یہہ تمام معنی اپنے ظاہر پر جاری ہین اور وہ بھی ایسے ظاہر معنی جسکو ایک عامی دیہاتی بدو بھی سمجھ جا سکے گو ایسے معنون مین جسمیت کا وہم بھی پیدا ہو یعنے ان صفات مخلوق سے اپنے خالق مطلق کی توصیف کر کے پھر اسقدر کہدین کہ خدا کے صفات اپنے مخلوق کے صفات سے پاک ہین کیا یہہ تنزیہ بدتر تشبیہ نہین ہے بیشک ہے کیونکہ اسکے یہہ معنی ہوے کہ اللہ تعالی اپنے تخت پر بیٹھا ہے اور اوسکا تخت اور اوسکا بیٹھنا بحسب ظاہر ہے جسمین جہت و تحیز بھی ہے یعنے اس بیٹھنے سے مراد وہی مفہوم متبادر ہے جو اس لفظ اردو کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے سے حاصل ہوتا ہے تو در اصل یہہ ایک خاصی تشبیہ ہوئی ہمارے بیٹھنے کے ساتھہ جسکا لازمہ متبادر بھی جہت و تحیز ہے مگر اس تشبیہ کو جو اسقدر تاکید کے ساتھہ موکد کر کے ثابت کی گئی ہے صرف اس کہنے سے کہ اوس کا تخت ہمارے تخت کے مانند نہین ہے اور اوسکا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہین ہے ہرگز تنزیہ حاصل نہین ہو سکتی کیونکہ اس تشبیہ مین اگر ہو تو صرف ایک وجہ کی تنزیہہ ہوگی یعنے اوس کے تخت کی صورت یا کیفیت مادی ہمارے تخت کی صورت و کیفیت مادی کے مغایر ہے لہذا ہمارے تخت کے مانند حق سبحانہ تعالی کا تخت بشکل مربع یا مستطیل یا لکڑی یا چاندی کا نہین ہے اسی طرح اللہ تعالی کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہین ہے گو ان ہر دو مین بعض لوازم

جسمی مثل جہت و تحیز وغیرہ کے مشترک ہون مگر باوجود اوس کے معلوم نہین کہ اوس کے نشست کی ہیئت کیسی ہے یا کہین کہ اوس کے نشست کی ہیئت ہمارے نشست کے مانند و مشابہ نہین ہے تو اسقدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالی سے بکلی لوازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوائے تشبیہ کے تنزیہ کہلانے ثابت ہوئی گویا یہہ تنزیہ اوسی قبیل کی ہے جیسے کہ مشبہہ حشویہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو ہے مگر ہمارے جسم کے مانند نہین۔

بس اسی طرح سرے سے صفات متشابہ کا انکار بھی جایز نہین جیسے کہ استواء و فوق کی نفی جہمیہ کرتے ہین (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے بانی بہی یہی حضرات ہونگے جنہون نے حق سبحانہ تعالی کے نسبت استواء و فوق کے ظاہری معنی ایسے لئے جسمین جسمیت اور اوس کے لوازم لازم آگئے تو ان نادانون نے جھٹ سے اون صفات ہی کے انکار سے حقتعالی کی تنزیہ کرنا چاہا ہو) اور علی ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہین جو صفات سمع و بصر سے مراد علم لیتے ہین معنی ظاہر کو چھوڑکر تاویل لاطایل کرتے ہین۔

ابھی تک ہمارے سمجھہ مین یہہ بات نہین آئی کہ انہون نے جو ان آیات صفات کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کرنیکے لئے زور دیا ہے چہ معنی دارد کیونکہ ظاہر معنی تو وہی لغوی معنی ہین جو زبان عرب پر جاری ہین پس ہم پوچھتے ہین مثلاً لفظ فوق کے لغت عرب مین دو ہی معنی آئے ہین ایک تو جہت مکانی کے دوسرے فوقیت رتبی کے جسمین جسمیت نہین ہوتی تو پہر کیا وجہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کے حقمین وہی معنی خاص کئے جاتے ہین جنمین جسمیت یا لوازم جسمی

پائے جاتے ہین۔
اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان
کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے
مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنے استوی علی العرش کی معنی اوس کے
ظاہر پر جاری کرکے بالذات عرش پر ٹہرنے کی لیجاتی ہے لیکن دوسرے آیات
صفات وھو معکم یا ان اللہ بکل شئی محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات
معیت و احاطت کے متبادر ہین نہین لئے جاتے تو کیا مندرجہ بالا قاعدہ اجرائی
صفات علی ظواہرہا کے روسے معیت و قربت و احاطت صفات نہین ہین اگر
ہین تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تہا اسی طرح آیات معیت
و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہئے تہا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری
کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہیے
اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جان سکتے تہے
حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ صفات کی تاویل نکرین مگر عملاً آیات معیت و قربت
و احاطت مین تاویل کی جاتی ہے۔
قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ البالغہ مین لکہا ہے
زبان درازی کی اُن خوض کرنیوالون نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکہا اونکا
مجسمہ و مشبہہ اور کہا کہ یہہ چہپنے والے ہین بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا
مجہپر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان درازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا وار ہین
اپنے قول مین روایت و درایت دونون مین اور تفہیمات مین فرمایا کہ علاج

کیجاتی ہے تشبیہہ کے ساتھہ ایک کلمہ اجمالی کے جسکا ہر مومن معتقد ہے وہ کلمہ یہہ ہے کہ لَیْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو

اقول - پس جن لوگون نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اون کا مجسمہ و مشبہہ البتہ انہون نے برا کیا اور خطا کی اصل تو یہہ ہے کہ اس طعن و زبان درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہین جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو جون کا تون رکہا اور بلا کیف کہا پس تشبیہہ کے ساتھہ لَیْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ کے انضمام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جیسے کہ امام مالک نے الاستواء معلوم و کیفیتہ مجہول کہا تہا پس جبکہ اس سے زیادہ کسی مومن کو اسباب مین مشغول نہ ہونا چاہیئے تو پہر استوار کے معنی بیٹھنے یا ٹہرنے کی کرنا اور اوس سے جہت و تحیز و تقید ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان ہوگا باللہ التوفیق -

قال - فصل بارہوہم بیان مین نفی استواء و غیرہ صفات کے و عقیدہ جہمیہ و معتزلہ کا ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تہا غوث اعظم قدس سرہ نے غنیۃ الطالبین مین لکہا ہے وہ کہتا تہا کہ نہین واسطے خدا کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر مین لکہا ہے کہ جہم کہتا تہا مین دوست رکہتا ہون کہ چہیل ڈالی جاوے آیت استوار کو قرآن مین سے اور اعلام الموقعین مین ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حساً بجانب علو ممتنع ہے نزدیک افراخ جہیمہ اور معتزلہ کے پہر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سالمیہ

نے کیا غنیۃ الطالبین مین ہے وہ چیز جسپر جمع ہوے فرقہ معتزلہ کے نفی ہی سارے صفتون کی جو ثابت ہین شرع سے جیسے استوار و نزول وغیرہ

اقول جہمیہ اور معتزلہ کا صرے سے صفات منصوصہ استوار و فوق و نزول وغیرہ کا انکار یا تاویل بعیدہ کرنا ایسا ہی برا ہے جیساکہ مشبہہ و مجسمہ کا صفات مذکورہ کی معنی ظاہری لوازم جسمی کا لینا برا ہے پس ان ہر دو فرقون کے عقیدے باہم متناقض ہین یعنے ایک دوسرے کے تردید مین افراط و تفریط کی بلا مین مبتلا ہو گیا ہے یعنے جبکہ ایک فرقہ نے آیات استوار و فوق وغیرہ کی تعبیر حق سبحانہ تعالی و تقدس کی ذات مقدس کی نسبت ایسے الفاظ سے کیا اور اوس سے ایسی معنی مراد لیا جس سے ذات مطلق کا بجہت فوق عرش کے مقید و متحیز ہونا پایا گیا اور نہ صرف قید جہت و تحیز پر اکتفا کیا بلکہ اوس ذات مطلق کے نسبت بجانب فوق اشارہ حسی کو بھی جائز رکہا پس یہہ تمام ایسے اوصاف اور لوازم متبادر جسمی ہین جن سے ذات مطلق فی حد ذاتہ محض منزہ و مقدس ہے۔

جبکہ انہون نے ان صفات الہی استوار وغیرہ کی تعبیر کرنے مین اسقدر حد سے گذر گئے کہ جس سے تنزیہ حق کی باقی نہ رہی تو اون کے مخالفت مین ایک دوسرا گروہ کہڑا ہوا حد سے گذر گیا یعنے انہون نے اونکی اوس تشبیہہ کے مقابلہ مین اس طرح سے تنزیہ مین مبالغہ کیا کہ سرے سے صفات تشبیہہ استوار و فوق وغیرہ کا بھی انکار لازم آگیا اور اوس ذات مطلق سے مکان عرش کے قید کی نفی مین ہر ہر مکان و جگہہ مین اوسکو ثابت کرنا چاہا حالانکہ یہہ دونون فریق راہ راست صراط مستقیم سے منحرف ہو گئے ہین کیونکہ فی الحقیقت اوس ذات مطلق

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی
ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص
اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق
اس اضافت مکان کی قید عام و خاص سے بھی مطلق
و منزہ و مقدس و متعالی ہے سبحانہ عما یشرکون
قال اور ذکر فرقہ سالمیہ مین لکھا ہے کہ اونکا قول یہہ کہ
اللہ ہر مکان مین ہے کچھہ فرق نہین عرش وغیرہ مکانات مین
اور قرآن مین اونکی تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش
استوی اور نہین کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتون کے
شکم مین پہاڑون پر اور سوا اس کے اور جگہون پر استوی ہی انتہی
اور شیخ عبد الوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت و الجواہر مین سید علی خواص
سے نقل کیا ہے کہ نہین جائز یہہ کہنا کہ اللہ ہر جگہہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ
کہتے ہین بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ اس لئے
کہ اس کہنے مین وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان مین انتہی۔ یعنی
یہہ آیت اونکی دلیل نہین ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہہ ہے کہ معبود
آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہہ کہ وہی خدا دونون جگہہ اپنی ذات سے ہے انتہی
اقول عرش و زمین کا فرق بین ہے وہ اعلی یہہ اسفل وہ لطیف اور یہہ کثیف
مگر یہہ تمام موجودات اوسی ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ
ہونے کی وجہ سے ذات مطلق مین کوئی تفاوت پیدا نہین ہوتا باوصف اوسکے

بجاے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا استفاوت نسبتونکو
ایک کردینا یا صفت استوارے کے ساتہہ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہے
اوسکو ہر شے کے ساتہہ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شارع نے
صفت استوار کو عرش کے ساتہہ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شارع نے خاص
کیا ہے اوسکو عام کردینا ایک بیجا تصرف ہے ۔
سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ
اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر ہر جگہہ مین ہے کہنا جائز نہین
بچند وجوہ از انجملہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہین کہ ہر جگہہ
اوسکی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان مین
یعنے مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہہ ہے
کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ کو عموم محل پر حمل کرکے
ہر ہر جگہہ اوس کے لئے ثابت کیا اور حرف فی کا حمل حلول پر کیا جو یہہ تمام
صورتین عدم جواز کی تھین اور آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ
کی یہہ جو مراد تبلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت
کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے الہٰ مراد لینا بھی
ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا
ہے اس آیت سے نکلتی ہے کہ وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ ۱۲ع
پس ان ہر دو آیات بالا کے اشعار معنی مین بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ اللہ
کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونون پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہین کیونکہ اسم الٰہ کا مدلول باتصاف صفت معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جمیع صفات واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھہ خاص کرنا باطل ہے چنانچہ صاحب تفسیر موضح القرآن نے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ع ۷ کا ترجمہ وہ اللہ بیچ آسمان کے ہے اور بیچ زمین کے ہے کیا ہے یعنے اللہ کو معبود مراد نہین لیا ہے کیونکہ سیاق کلام بھی اسیکا مقتضی ہے چنانچہ کامل آیت یہہ ہے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ یعنے وہ اللہ جو آسمان مین ہے وہی اللہ زمین مین ہے۔ جانتا ہے تمہاری پوشیدہ اور ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھہ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے کہ یہان اپنے اون بندون کے حالات پوشیدہ وظاہر کے جاننے کو جو علی الارض ہین اپنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اون کے احوال نفوس وافعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت مین اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت مین اللہ سے الٰہ مراد لیگا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی ٹھہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

حاصل استدلال یہہ ہے کہ بجاے اس کے کہ یہہ کہا جاے کہ اللہ بالذات آسمان پر رہکر زمین کے اپنے بندون کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بداہتًا یہی گمان کریگا کہ یہہ علم بندون کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جو ذات

بالذات علی الارض موجود ہو توپہر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جسکا یقین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کرسکتا ہی وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ۔

قال۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جس نے یہہ گمان کیا نہین ہے اللہ فوق سموات اپنے عرش پر اور جدا اپنے مخلوق سے اور نسبت اوسکی طرف عرش کے مثل اوس کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلی ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تواسنے بدگمانی کے ساتہہ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہہ گمان کیا کہ نہین ہے اللہ فوق سماوات کے اپنے عرش پر بغیر از قید وحصر کے توبرا کیا کیونکہ یہہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سماوات ہونا اور اللہ تعالی کا فوق عرش ہونا ثابت ہے البتہ اللہ تعالی کا فوق عرش بطریق حصر وقید کے ہونا ہرگز ثابت نہین ہے اسی طرح اللہ تعالی کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافی اتحاد وعینیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق ومخلوق کے فصل و بعد مکانی واقعہ ہے۔ بیشک وشبہہ رحمن کو عرش کے ساتہہ جو ایک خاص نسبت استوار کی حاصل ہے وہ نسبت استوار کی اسفل السافلین توکیا بلکہ اعلی علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتہہ بھی حاصل نہین ہے اگرچہ یہہ بھی صحیح ہی کہ سبحان ربی الاعلی کے مقابل ہین سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالی کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہین کہ وہ رب اسفل کا نہین ہی نعوذ باللہ من ذلک

بلکہ وہی ہے خالق ہر بلندی و پستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
اور وہی ہے رب عرش عظیم کا غرض اعلی و اسفل اور ادنی اور افضل ہر چیز کا وہ
وہ ربّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی خود
فرماتا ہے سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَرَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُوْنَ س ۲۵ ع ۱۳
حالانکہ عرش اعلی ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اوس کے ربوبیت عامہ کے
کوئی امتیاز اعلی و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہین ہے بلکہ اس صفت ربوبیت
عامہ کو کسی شئے اعلی کے ساتھہ مخصوص کر دینا تحدید ہے باوصف اس کے
سبحان ربی الاسفل کا کہنا اس لئے جایز نہین ہے کہ اس سے اپنے ربّ
کی بزرگی شعور نہین ہوتی جیسے کہ سبحان ربی الاعلی کے کہنے سے ربّ کی
پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہان اعلی خود بمعنی بزرگی و برتری
یعنے علو مرتبت ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت
اسفل کا چنانچہ موضح القرآن مین ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت کے بت بنوا کر
ہر جگہہ بھجوائے تھے تو فَقَالَ اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی س ع ۳ یعنے کہا فرعون نے
کہ وہ بت چھوٹے ہین اور مین خدا بڑا ہون مگر صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ باطل
فرعون کے حق مین تو لفظ اعلی سے مراد بمعنی ظاہر کے علو مرتبہ ذاتی جایز ہو مگر
سبحان ربی الاعلی سے حق جل وشانہ کی شان عالی مین ایسا جہت مکانی مراد
ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ۔
درحالیکہ مکان اعلی کی قید جہت کے ساتھہ اپنے رب کی تسبیح کرنا قبیح ترین تشبیہہ کی
تو پھر اوس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھہ کیونکر تسبیح متصور ہو سکیگی

بلکہ اس جہت اسفل کا اطلاق اوس رب اعلی کے نسبت امانت کے راہ سے
کرنا کفر صریح ہے۔

قال ۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہین طرف
وجدان کے تو شک نہین ہے اس بات مین کہ تحقیق اللہ تعالی کو ایک
خصوصیت ہے ساتھہ عرش کے کہ جو نہین ساتھہ دوسرے مخلوقات کے اور
نہین پاتے ہم کوئی عبارت اس مقام مین فصیح تر استوی علی العرش سے
جس طرح نہین پاتے ہم کوئی عبارت انکشاف مسموعات ومبصرات مین
فصیح تر سمیع وبصیر سے ۔

اقول ۔ سچ تو یہ ہے کہ سمجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہین بے شک جو
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالی وتقدس کو عرش کے ساتھہ حاصل ہے
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھہ نہین ہے اور یہہ بھی بہت درست
ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالی کو عرش کے ساتھہ
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تر استوی علی العرش سے نہین ہے لیکن اس سے
تو یہہ ثابت نہین ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی بجہت فوق عرش پر
ٹھہر نیکے ہین بلکہ شاہ صاحب نے صاف الفاظ مین حق سبحانہ تعالی کے استوی
علی العرش سے جہت وتحیز کی نفی کی ہے (جو استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم
عتاد سمجھا گیا ہے) جسکا ذکر سابق گذرچکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات مین اسطرح
بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السماوات والارض در کتب الہیہ فیض خود را ہم

کسوت الفاظ و حروف برآورد وآن فیض سیلان نمود بر نہج طبعی وآن مفاسد سابقہ در نظر حق ممثل گشت و راہے دیگر براے ہدایت خلق قرار یافت وآن تعبیرات بعرش و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ این نقطۂ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد چنانچہ مرکز بعد تمامی کرہ معین شد۔ اور پھر اوس کے بعد فرماتے ہین کہ بحقیقت این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر جہت فوق و تحت ندارد معنویست لیکن اختصاص او چون بہ نفس فلک اطلس (سماء ہفتم) کہ اعظم اجرام سماوی است بیشتر است در شرایع الہیہ خداے را تبارک و تعالی بفوق نسبت می دہند مانند آنکہ نفس ناطقہ را مناسبت بروح ہواے زیادہ تر است و منبع روح ہوائی مضغہ قلب است و لہذا روح را باین مضغہ نسبت دادہ اند۔ اور اس کے بعد پھر فرمایا کہ و چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن واوحی فی کل سماء امرھا و بعد خواص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوا شد در ارض واقع سوال ابو رزین عقیلی متوجہ شد این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال فی عماء ما فوقہ ھواء وما تحتہ ھواء یعنی تعلق او بنفس رحمانی بود ہمان تعلق است کہ الحال بصورت استواء علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔

یہان غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استواء و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ اشارات فرمائے ہین سمجھدار کو اس کیفیت استوار کے ادراک کے لئے اسیقدر بس ہے مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزلات ستہ مین فرماتے ہین کہ در جوہر عما بعد عقل کل و نفس کل ہبا پیدا شد و طبیعت و ہیا مادہ جسم و طبیعت موثر در اجسام باذن خالق

بے شعور مطابق آنچہ در نفس کل ثبت شدہ از افاضۂ عقل کل و این ہبا و لا قبول
استعداد جوہری کردہ ممتد گردی شدہ ظاہر شد و آن کرہ است کہ محیط است بعالم
اجسام بتمامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملائک موجود شدند کہ حامل عرش
اند و بروز قیامت ہشت ملک حامل عرش خواہند شد و این عرش مستوی رحمٰن
است کہ رحمان بر وظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود اَلرَّحۡمٰنُ
عَلَى الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰى لہذا رحمت وے عام است بجمیع عالم و ہیچ نوعے از
انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیست و در غضب ہم رحمۃ اللہ است الخ
یہان مولانا صاحب نے اولاً مبدا اجسام عرش کا ہونا اور جسکی وجہ سے
تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کئے بعد استوأ
رحمن کا ذکر کیا لئے استوا رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے
اور قطب العارفین عبد الوہاب شعرانی نے قواعد کشفیہ مین فرمایا ہے جسکا ترجمہ
یہہ ہے کہ شیخ ابو طاہر قزوینی نے اپنی کتاب سراج العقول مین فرمایا ہے
کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استوار کرنیکے تمامی خلق اللہ پر پس
صحیح نہین ہے نکل جانا مخلوق مین سے کسی شئے کا عرش کے استوار سے
اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکانی
کے اور اوسکا بیان یون ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہین اپنے فوق پر تو پاتے
ہین ہوا کو پھر جب نظر کرتے ہین ہم فوق ہوا تو دیکھتے اپنے اوپر آسمان پر
آسمان پھر جب دیکھتے ہین اپنے دلون مین فوق السموات کو تو پاتے ہین
ہم کرسی کو اور جب چڑہاتے ہین اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہین ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمامہا دلالت کرتے ہین
اوپر خالق جل وعلی کے پہر ہم اگر درجہ بدرجہ چڑہین طرف مافوق عرش کے تو
نہین دیکہتے ہم فکر کی وہان رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹہر گئی ہماری فکر وہین
بالضرور اسواسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہاے اجسام تک اور
وہان ہم دیکہتے ہین رویت قلبی وبصارت عقلی سے بارگاہ تصریف رحمٰن کی
جمیع مخلوق مین اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اونکے ذوات وصفات کو
اسواسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت رتبی ہے
جیسا کہ اوپر گذر چکا اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرش کو ہی
ماتحت پر اوس کے یعنی کرسی وآسمانون وزمینون پر اسواسطے کہ فوقیت عرش
وماتحت اوسکے کی نہین ہے مگر بالجہۃ والمکان انتہی۔

قال۔ اور غزالی نے اربعین مین فرمایا حلول نہین کرتا وہ کسی چیز مین اور نہ حلول
کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ سمالے اوسکو کوئی
جگہہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ روک لے اوسکو زمانہ بلکہ تہا وہ پہلے پیدا
کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تہا اور
وہ جدا ہے ساتہہ اپنے صفتون کے مخلوق سے نہین اوسکی ذات مین کوئی
سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر مین ذات اوسکی انتہی اس طرح ایک
جماعت کثیر نے لکہا۔

اقول۔ امام حجت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اون ہر دو فریق کے
اقوال کا جنہون نے جہت وتحیز ومکان کو ثابت کیا ہے یا اوسکا حلول ہر ہر جگہہ جائز

سمجھا گیا پس اس نفی قید جہت و تحیز و مکان سے ارادہ کیا ہے اوس ذات مطلق کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان مین شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہہ معیت مثل دو جسمون وغیرہ صفات مخلوق سے کے نہین ہے چنانچہ آپ نے احیاء مین فرمایا ہے کہ وَهُوَ مَعَ ذٰلِكَ قَرِيْبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ وَهُوَ اَقْرَبُ اِلَى الْعَبْدِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ اِذْ لَا يُمَاثِلُ قُرْبُهٗ قُرْبَ الْاَجْسَامِ كَمَا لَا يُمَاثِلُ ذَاتُهٗ ذَاتَ الْاَجْسَامِ یعنے باوصف ذات مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہے مگر یہہ صفت الہی قرب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہین ہے جیسے وہ ذات مطلق واجب الوجود کی مانند ذوات مخلوق ممکن الوجود کے نہین ہے۔

قال۔ یہان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالی کو ہر ہر مکان مین ہمراہ ہر انسان کے بذاتہ کہنا نہ بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت وجماعت کے کیا اصحاب تقلید ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قاطبۃً خالی ہین بیان اس عقیدہ سے سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہان جار اللہ زمخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہما اسکے قایل ہین سواد نکار د کتب متکلمین مین لکھا ہے۔

اقول۔ اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہہ حلول و اتحاد کی شان مین محض بذاتہٖ ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اوسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقہ معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

کثیرہ دلالت کرتے ہین اوسکا انکار ایسا ہی برا ہے جس طرح سے کہ آیات استوا و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت وجماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حدیث اِنَّکُم تَدعُونَ سَمِیعًا قَرِیبًا وَھُوَ مَعَکُم متفق علیہ کی معنی مین امام بیہقی نے کتاب اسما و صفات مین حلیمی سے نقلاً بیان کیا ہے کہ مَعنَاہُ لَا مَسَافَۃَ بَینَ العَبدِ وَبَینَہٗ یعنے حق سبحانہ تعالی کے قرب و معیت کی یہہ معنی ہے کہ نہین ہے مسافت یعنے بعد مکانی درمیان بندہ اور اللہ تعالی کے اور عبدالوہاب شعرانی نے الیواقیت مین کہا ہے کہ قَالَ الشَّیخُ اِبرَاھِیمُ بَل ھُوَ مَعَنَا بِذَاتِہٖ وَصِفَاتِہٖ چنانچہ اس معیت الذات مع الصفات کا عقلاً و نقلاً مدلل ثبوت دیا ہے چنانچہ قَالَ البیضاوی تَجُوزُ بِقُربِ الذَّاتِ لِقُربِ العِلمِ لِاَنَّہٗ مُوجِبَۃٌ یعنے مجازاً قرب ذاتی کو قرب علمی کہنا اسواسطے ہے کہ یہہ قربت علمی موجب ہے قربت ذاتی کی وَقَالَ السُّیُوطِی نَقلًا عَنِ الشَّیخِ عِزِّ الدِّینِ اِنَّہٗ اَقرَبُ اِلیٰ کُلِّ شَیءٍ لَیسَ شَیءٌ اَقرَبُ اِلَیہِ مِن شَیءٍ وَلَا شَیءَ اَبعَدُ اِلَیہِ مِن شَیءٍ وَلَا بِمَعنیٰ قُربِ المَسَافَۃِ لِاَنَّہٗ مُنَزَّہٌ عَن ذٰلِکَ وَقَالَ کَذَا الحَقُّ سُبحَانَہٗ وَتَعَالیٰ مَوجُودٌ فِی کُلِّ مَکَانٍ مَا خَلَا مِنہُ مَکَانٌ وَتَنَزَّہَ عَنِ المَکَانِ وَالزَّمَانِ یعنے بہ تحقیق کہ اللہ تعالی قریب تر ہے ہر شے سے نہین ہے کوئی شے قریب تر طرف اوس کے کسی شے سے اور نہین ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے سے اور نہین معنی ہین قرب مسافت کے کیونکہ وہ پاک ہے اس قرب سے جسمین مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالی موجود ہے ہر مکان مین

نہین خالی اوس سے کوئی مکان (یہہ بیان موافق ہے حدیث صحیح اَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہُ بَاطِلٌ کے) اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ یہہ قرب الٰہی مثل قرب جسمی و مکانی کے نہین ہے) - اور شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ قوله تعالے وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ کے معنی مین فرمایا ہے کہ آیت دلالت کرتی ہے اقربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے فقط پس ظاہر ہے کہ یہان قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہہ اصل قول اور نیز اسما بہین قول امام فخرالدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم کا قول جو دلالت کرتا ہے اوپر معیت و قربت ذاتی کے فصل اول مین گذر چکا ہے - اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول الجمیل کے فصل چہارم مین فرمایا ہے ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ احسان یہہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اوسکو دیکھہ رہا ہے سو اگر تو اوسکو نہ دیکھہ سکے تو جان لے کہ وہ تجکو دیکھتا ہے تو اے سالک اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجکو دیکھتا ہے - اور اللہ میرے ساتہہ ہے یا اوسکو دل مین خیال کرے بدون تلفظ کے پہر اللہ تعالے کی حضور و نظر اوسکی معیت یعنے ساتہہ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے یہان تک تصور کو جاوے کہ اوس مین ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ یعنے اللہ تعالے تمہارے ساتہہ ہے جہان کہین کہ تم ہو اوس کے ساتہہ ہونیکو دہیان کرے کہڑے اور بیٹہے اور لیٹے تنہائی اور لوگون کی

ملاقات مین اور مشغول وبیکاری مین یا یہہ آیت پڑہے فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ
یعنے جدہر تم متوجہ ہو وہین اللہ کی ذات ہے یا یہہ آیت پڑہے أَلَمْ يَعْلَمْ
بِأَنَّ اللّٰهَ يَرَىٰ یعنے انسان نہین جانتا کہ اللہ اوسکو دیکھتا ہے یا اس آیت کا
مراقبہ کرے وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ یعنے ہم قریب تر ہین انسان کی
رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ یعنے اللہ
ہر چیز کو گہیرے ہوے ہے یا اس آیت کا دہیان کرے إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ
یعنے اللہ میرا رب میرے ساتہہ ہے وہ رب مجہکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
کرے هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ یعنے وہی اول ہے اور وہی
آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہہ مراقبات اللہ عز وجل کے ساتہہ
دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہین -

اور شاہ صاحب ممدوح رسالہ سطعات مین زیر آئیہ سورہ نور اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضِ تحریر فرماتے ہین کہ اگر گج فہی تامل کنندگان مانع فہم ام نشود صریحست
دربیان طلسم الٰہی ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ -

کہان ہین وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ وقدریہ کا عقیدہ تصور کرتے
ہین اور کہان ہین وہ لوگ جو اللہ تعالی کو بجہت فوق مکان عرش پر بالذات
بیٹہا کر اوسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علمی سے بغیر از ذات کے تعبیر کرتے تہے
معاذ اللہ کیا امام بیہقی وبیضاوی وامام رازی وامام غزالی وامام شوکانی وامام شعرانی
اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی ومولانا عبد القادر صاحب
ومولوی رفیع الدین صاحب وقاضی ثناء اللہ پانی پتی اور نواب صدیق حسن خان صاحب وغیرہم

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بیہقی تو قرب آلہی سے مسافت و بعد مکانی کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید جہت و تحیز و مکان عرش سے مخالف اور عموم معیت و احاطت کو سبب حلول و اتحاد ثابت کرنیوالے ہیں جنیدبغدادی اور امام شعرانی اور شاہ ولی اللہ محدث اسبارہ میں انہیں سکے ہمقدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت علمی کے تاویل کرنے والونکو بدعتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیق حسن خانصاحب بہی اسبارہ میں انہیں کے ہمقدم ہیں اور شاہ عبد العزیز دہلوی وحدۃ الوجود کے قایل ہیں جیسے کہ اون کے والد بزرگوار تھے اور نواب صدیق حسن خانصاحب بہی اسکے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود یہ لوگ نہ کر سکینگے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود اونکے اقوال کو سند بیان چکے ہین علی الخصوص امام بیہقی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیق حسن خانصاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں[عہ]

ان آیات قرب و معیت کے متبادر معنوں سے باوجود ثبوت معیت ذاتی کے کیا پایا جاتا ہے قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گذر چکا کہ جو خصوصیت استوا کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استوار کی عرش کے ساتھ متحقق ہوتی ہے

عہ اس رسالہ کے بعد دریافت ہوا ہم نے مولوی قاضی عبد القادر صاحب بیارم خیٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جسکا نام توجیہ التنزیہ رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قربت ذاتی کی بحث نہایت تفصیل سے کی گئی ہے اور مدلل ثبوت اسکا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے چالیس اقوال لاکر بتلا بہی دیا ہے کہ جنہوں نے معیت و قربت ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ منہ

لہذا قول اول منافی قول ثانی نہین ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہر
ہر ایک آیت کو عموم وخصوص کے ساتھہ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔
مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل وَھُوَ قَرِیْبٌ مِنْ کُلِّ مَوْجُوْدٍ ہے مولانا
شاہ عبد العزیز دہلوی نے ایک استفتی کے جواب کے آخر مین لکھا ہے جو ملل
فتاوی عزیزی ہے۔ در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ وصریح ترین
آیات دالہ بریمعنی این آیت است سَنُرِیْہِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِہِمْ حَتّٰی
یَتَبَیَّنَ لَہُمْ اَنَّہُ الْحَقُّ اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّہٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدٌ اَلَآ اِنَّہُمْ فِیْ مِرْیَۃٍ
مِّنْ لِّقَآءِ رَبِّہِمْ اَلَآ اِنَّہٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ اور نیز آیہ ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاہِرُ
وَالْبَاطِنُ انیست معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خانصاحب مرحوم جنکو یہہ لوگ امام الوقت ومجدد تصور
کرتے ہین کتاب ریاض المرتاض اور تقصار جیود الاحرار مین قایل ہوے ہین
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وحدۃ الوجود کا
حاصل یہہ ہے اَلْوَاجِبُ الْوُجُوْدُ وُجُوْدُہٗ اَقْرَبُ مِنْ کُلِّ مَوْجُوْدٍ پس اس سے
ثابت ہوگیا کہ اہل سنت وجماعت کا عقیدہ صحیحہ حق سبحانہ تعالی کی محض معیت
علمی بغیر از ذات کے نہین ہے بلکہ اوسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے
جسطرح سے حق سبحانہ تعالی خود آپ معیت ذاتی وعلمی کا ذکر فرما چکا ہے فقط
اَللّٰہُ مَعَنَا وَمَعَہُمْ اَیْنَمَا کُنَّا وَکُنْتُمْ۔

خاتمۃ الکلام یہ گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھہ شک نہین ہے
کہ آیات قرب ومعیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مرادلی ہے مگر وہ

ایسی نہین جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بر ذات الٰہی نہین مانا ہے بلکہ وہ قدیم و غیر مجعول ہین جسمین اعتبار حدوث کو دخل نہین ہے اور نہ کبھی ذات سے انفکاک کے تصور کی گنجایش ہے۔ پس اس صورت مین ظاہر ہے کہ یہہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہین ہے مگر خبرداران لوگون کا معیت علمی کہنا وسکے مغایر ہے کیونکہ انہون نے اللہ تعالی کو بالذات بالاے عرش کیا ہے تو اوسکے یہہ معنی ہوے کہ یہہ معیت علمی عالم کے ساتہہ بغیر ذات کے ہے یعنے علم ہے ذات ندارد یہہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور ہی نہین ہو سکتا ثانیاً صفات عین ذات الٰہی ہونیکی وجہ سے باہمیگر انفکاک متصور ہی نہین ہو سکتا القصہ جبکہ ایسی معیت علمی کے متعلق اس قسم کے اشکالات پیدا ہونے مین تو یہہ کہدیتے ہین کیفیتہ مجہول درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق مین باعث اطمینان اور سایل کے لئے سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی بہی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو مجہول کہدینے سے اکثر اعتراضون سے مخلصی حاصل ہونیکے سواے جملہ آیات الٰہی کی تصدیق بلا تاویل کے ہو جاتی ہے تو پہر کیون انکار کیا جاتا ہے اور کیفیتہ مجہول کا اقرار نہین ہوتا غرض بعضون نے اس سر کو نہین سمجہا بغیر سمجہے بالجزم یہہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالی بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اوس منشاء اس قید کا یہہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتہہ حلول و اتحاد

لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس وکریہ کی معیت سے ذات مقدس پر اوسکا برا اثر لاحق ہوجاویگا حالانکہ یہہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ تعالی کی احاطت ذاتی عرش کے ساتھہ بلا حلول واتحاد کے جایز ہے یا جس کیفیت سے کہ لوح محفوظ کے ساتھہ اوسکی معیت وقربت درست ہے اسی طرح دوسرے مخلوقات کے ساتھہ بھی اوسکی احاطت ومعیت ذاتی جایز ودرست ہوجاویگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔ غرض انہون نے سر معیت اور حقیقت احاطت کو نہین سمجھا اور بغیر جانے بوجھے اپنے دانست مین اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعض فرضی وقیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کردیا پس اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنیکے لئے دوسرے خالق شر اہرمن کی تجویز کی کیونکہ انہون نے یہہ گمان کیا یزدان جو خالق خیر ہے وشر کو پیدا نکریگا والا وہ خیر محض نہوگا اس وجہ سے کہ انہون نے اپنے زعم فاسد مین خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ خلق شر شر نہ تہا۔ مگر افسوس کہ ان نادانون نے اس سر کو نہین سمجھا لہذا ذات یزدان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق اہرمن کو ٹھہراکر یزدان کا شریک وہمتا بنالیا۔ برین عقل ودانش بباید گریست پس جو حضرات عقیدۂ عموم معیت ذاتی سے ڈرتے ہین کیون غور وفکر نہین کرتے کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت ومعیت ذاتی کی صورت مین نجاست اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاحق ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق کی نسبت بہی صادق آجاویگا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہین لہذا

غیر ذات مطلق نہین لہذا جو نرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورت مین واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی مین بہی پائی جاویگی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کوزایدبر ذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کرلین توانکی ممکن و جایز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آجاویگا ؎

روستنائے زدست باران جست رفت و دریائے ناودان بہ نشست

اصل منشا غلطی سر معیت ذاتی کی نافہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کواسمین دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وجہ اس احتمال کی یہہ ہوئی کہ انہون نے شاہد کا قیاس غایب پر کیا الذات حق سبحانہ تعالی و تقدس کی معیت ذاتی کو باہکدیگر اپنے معیت ذاتی یعنے اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم مین ذات مطلق سے اوسکی ایک صفت کمال کے زایل کرنیکو ہی کمال تنزیہ خیال کرلیا جیسے کہ مچہر اپنے خالق کا کمال دو پرون ہی مین سمجہتا ہے یعنے اگر مچہر سے خداتعالی کی صفت پوچہی جائے تو وہ بہی اپنی حالت پر قیاس کرکے یہی جواب دیگا کہ میرے خالق کو ضرور دو پر ہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پرون مین ہی پاتا ہے اور ہوا پر اوڑنے سے نہایت لذت اوٹہاتا ہی لہذا اپنی دانست مین یہہ جزم رکہتا ہی کہ اگر خدائے تعالی کو جو میرا خالق ہی پر نہون تو وہ ہرگز اڑ نہ سکیگا تو عاجز ہوجاویگا جس سے اوسکی ذات پاک مین سخت نقصان لازم آجاویگا اگرچہ کہ اس مچہر نے بظاہر اپنے زعم مین اپنے خالق کی تنزیہ اعلی درجہ کی کی ہی مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہہ تنزیہ کسقدر قبیح تر تشبیہ ہی بس یہہ تمام خرابی اسلئے واقع ہوی کہ اوس نے اپنی کم فہمی و اپنے خالق کی عدم معرفت کی درجہ سے اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

تنزیہ کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال ہی
اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالے وتقدس
کی احاطت علمی کو مثل اوس اپنے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ
حیدرآباد مین ہے مگر اکبرآباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے یعنے جیسے کہ
زید کے علم مین تاج محل حاضر ہے یا یون کہو کہ زید کا علم اوسکے تمامی معلومات
پر محیط ہے اوسی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالی کا علم جمیع عالم پر محیط ہے
وَمَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ
اس تمثیل کے دینے مین اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کسی جہت سے
یہہ تمثیل حسب حال وموافق واقع کوئی مناسبت نہین رکہتی بدین وجوہ کے زید کو
اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ
قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تہا یا بعد حصول کے اوسکو
بہول گیا تو بہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم مین انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم
حادث کہ زاید بر ذات یعنے عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف
اوس کے حق سبحانہ تعالی کا علم قدیم وحضوری ہے جسمین اول وآخر جہل کو ہرگز
دخل نہین ہوتا اور کسی حالت مین ذات وعلم مین انفکاک متصور ہی نہین ہوسکتا
ع ببین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا -
قطع نظر اسکے اس مثال مین یہہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے
اصل مفہوم یعنے معیت علمی بہی تو ثابت نہین ہوتی کیونکہ زید کے خیال مین
جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہین ہے بلکہ

تاج محل کی مثال ہو اس صورت مین زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہو
نکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالی کی احاطت
علمی کو بھی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار
خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا
علم ضروری ہے اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی مین
سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنے صور علمیہ پر اوسکا علم محیط ہے
پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنے صور علمیہ ہی کے نسبت صادق
آسکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنے اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا
صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق ہین بذاتہ خارجاً خارج نہین ہو سکتے
والا ذات حق مین خلو لازم آئیگا اور یہہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الٰہی سے
کبھی منفک نہین ہوتی بلکہ ابداً لاآباد علم الٰہی مین ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہین
تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج مین موجود ہوے ہین اون صور علمیہ کے
امثال ہوے جو علم الٰہی مین ثابت ہین بہر حال یہہ صور خارجی یعنے عینی سوا ے
اون صور داخلی کے ہوے جو علمی ہین اسصورت مین اللہ تعالی کے احاطت
و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہوا یاد رہے کہ یہہ معیت
علمی بھی مع الذات ہے نکہ اس عالم کے ساتھہ کیونکہ یہہ عالم خارجی اوس صور
داخلی کے سوا ہے پس اس صورت مین اوسکے علم مطلق سے علم جزیات عالم
کی بھی نفی ہو جاویگی کیونکہ اللہ تعالی تو بالذات عرش پر ہی رہتا ہے تو
پھر زمین پر جو واقعات کہ آناً فاناً گذرتے رہتے ہین پھر اوسکا علم حاصل ہونیکا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہون نے یہہ گمان کرلیا کہ اللہ تعالی جو خالق ہر شی ہے
ہر چیز کو اوسکے جملہ واقعات وحادثات کے ساتہہ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو
قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچہہ کہ ہوتا رہتا ہی
اوسی علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جسکو اللہ تعالی نے جان چکا ہے پس اس
حالت مین اس اعتقاد کی یہہ صورت ہوی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوی تمامی تصویرونکو
اپنے مکان مین بیٹھے ہوے اون ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے
جو اوسکے خیال مین موجود مین یعنے اس صورت مین اون تصویرونکا علم مصور کو
اپنے صور خیالیہ مین غور وفکر کرنے سے حاصل ہوتا ہی تعالی اللہ عن ذالک علواً
کبیرا حق سبحانہ تعالے ہر چیز کو مثل ہمارے غور وفکر سے ادراک نہین کرتا ہے
بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنے جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علمیہ
پر احاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا علم شہودی حاصل تہا
اسیطرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالی وتقدس کو اس تمام عالم کا
علم مع الذات شہودی ہی حاصل ہے فلہذا قَالَ اللّٰہُ تعالیٰ وَاِنَّہٗ عَلٰی کُلِّ
شَیْءٍ شَہِیْدٌ پس تا آنکہ اس عالم کے ساتہہ احاطت ومعیت ذاتی واقع نہو -
علم شہودی متصور نہین ہوسکتا جسکا مختصر بیان سابق اسکے گذر چکا اور جبتک
مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہو معیت حق کی حقیقت بھی
متحقق نہین ہوتی لیکن یہہ محل اس بیان کا متحمل نہین ہے اگر کوئی طالب حق اس
حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ فَمَا عَلَیْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ
وَاٰخر دعونا ان الحمد للہ رب العالمین ایہا الناظرین اسئلکم امین

میرا مخاطب کوئی خاص شخص نہین ہے اور نہ اب مین کسی کو خاص کرنا چاہتا ہون بلکہ اصل مقصود میرا اظہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سبکو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ مین اپنے کم علمی کا معترف ہون مگر الحمد للہ ذی علم لوگون نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے ازانجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب انبالوی ہین جنکو مولانا جناب نذیر حسین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور تیسرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندرپوری اور چوتھے مولانا حضرتنا مولوی حاجی محمد محی الدین شاہ خاطر صاحب مداد اللّٰہی مدظلہ اللہ تعالی ہین۔ چنانچہ اسبارہ مین حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ ہذا کے جو اپنی ذاتی راے وخیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین بجنسہ درج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقدار ضلع نانڈیڑ علاقہ حیدرآباد دکن مورخہ ۱۰ امرداد ۱۳۰۳ف

جناب بندہ

تسلیم۔ جسقدر اوراق آپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرماے تھے وہ مین نے دیکھے لیکن مجھکو آپ کے تصنیف مین اسوجہ سے کہین کچھہ بنانیکی ضرورت نہین ہوئی۔ کہ جو کچھہ آپنے اپنی تحریر مین ثابت کیا ہے اوسکا حاصل یہی ہے کہ استویٰ علی العرش جسطرح قران شریف مین آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہیے اور اور صفات الٰہی کے آیتین متشابہ فی المعنی ہین اسلئے اس آیت یا اور آیات صفات الٰہی

کوئی معنی مخلوقات کے صفات سے قیاس پر اسطرح کے نہین کرنے چاہین جس سے
حیثیت لازم آنکر تنزیہ الٰہی مین کچھہ فرق آجاوے اور جن صاحب کی تحریر کا
رد لکھا ہے انہون نے اکثر جگہہ صفات الٰہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام
مین اس ڈہنگ سے کیا ہے جس سے صفات الٰہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم
آتا ہے اسلئے آپکا مناظرہ اپنے شخص مقابل کے ساتھہ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے
جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ مین ہوچکا ہے اور خود اللہ تعالی نے سورۂ فصلت
کی ایک آیتہ نازل فرماکر اوس مناظرہ کو طے فرما دیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ
مین حضرت عبداللہ رض بن مسعود کی روایت مین جو کچھہ اس مناظرہ کا قصہ بیان کیا گیا
ہے اوسکا ماحصل یہہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہین ایک وزحرم شریف
مین خانہ کعبہ کی پردہ کے آڑ مین کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی آئے
اور اونہون نے آپس مین کچھہ باتین کین جو مینے نہین سنین پھر ایک شخص نے اون مین سے
کہا کہ ہم جو باتین کر رہے ہین کیا خدائے تعالی اون باتون کو سنتا ہے اور دوسرے
نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتین کرین گے تو خدا سنیگا
چپکے چپکے باتین کرین گے تو کیونکر سنیگا اوس پہلے شخص نے کہا جب خدا تعالے
سنتا ہے تو سب کچھہ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہین کہ مین نے
اس قصہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اوسپر اللہ تعالی نے آیتہ
وما کنتم تستترون ان یشھد علیکم سمعکم خاسرین تک نازل فرمائی حاصل معنی
آیتہ کے یہہ ہین کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ
اپنے گناہ سے انکار کرینگے تو اللہ تعالی اون کے اعضا سے اون کے برے

کامون کی گواہی دلوائیگا اوسکا ذکر اوپر سے فرماکر اوسی ذیل مین اللہ تعالی نے فرمایا
کہ یہہ لوگ کچھہ اسلئے قولی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہین کرتے کہ قیامت کے دن
اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہہ ہے کہ انسانون کی طرح چھپے
گناہ قولی و فعلی کو اللہ تعالی بہی سنتا جانتا نہین ہے پہر آگے فرمایا کہ اسطرح کے
عقیدے کے لوگ دوزخی ہین حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح
مین ابن بطال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے
آیات صفات مین قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ کردیا جس شخص نے یہہ کہا تہا
کہ ہم دوسرے کے سننے کے قابل پکار کر بات چیت کرینگے تو خدا تعالی سنیگا
اوس نے اس قیاس پر ایک بات کہی تہی کہ جسطرح مخلوق کا حال ہے کہ سننے کی
قابل پکار کر کوئی بات کہے تو انسان سنتا ہے نہین تو نہین سنتا یہی حال خدا
کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اسیطرح کے قیاس کرنیوالے کو خدا تعالی نے بد عقیدہ
اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالی کی صفات کو صفات مخلوق
جدا کرکے یہہ کہا تہا کہ خدا سنتا ہے تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھہ
سنتا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالی نے آیتہ کے مضمون مین قابل صحیح قرار دیا
غرض آیات صفات مین ظاہری معنی قایم رکہکر تشبیہ سے پورے طور پر بچنا اور
اور تنزیہ کو ہاتہہ سے نہ دینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح
صحیح بخاری مین لکہا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر
رکہتے ہین اونکے بہی دو گروہ ہین ایک گروہ کا اعتقاد یہہ ہے کہ صفات الٰہی کے
ظاہری معنی سے بہی وہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالی کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اوسکے صفات بہی مخلوق کے صفات سے جدا ہین کیونکہ ہر موصوف کی صفات مناسب حال موصوف کے ہونی چاہئین حاصل کلام یہہ ہے کہ جو کچہہ آپنے لکہا ہے وہ بخوبی قرآن شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہے اسواسطے مین آپکے اوراق مرسلہ کو واپس کرتا ہون اور کہین آپکے تحریر مین کچہہ درست کرنے کا موقع نہین دیکہتا ایک جگہہ آیت اور ایک جگہہ حدیث کا حوالہ بلا داخلہ رہ گیا ہے جہان مین نے نشان کردیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہین -
آخیر مین یہہ کہتا ہون کہ اللہ تعالی آپکو اجر دے آپنے اس تحریر مین بڑی عرق ریزی اور جان فشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندرپوری ارمدد عدالت ہائیکورٹ صوبہ کلبرگہ

جناب مخدومی مکرمی جامع فضایل و کمالات دام مجدکم

تسلیم - مینے آپکے اجزا دیکہے سبحان اللہ سبحان اللہ مجہے معلوم نہین کہ لنکلسگو مین رہکر ایسے تحقیقات پر آپکو کہان سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب اسکو تمام کرکے چہپوا دیجئے مین اردو مین اسکی دہوم دہامی تقریظ لکہہ کے پیش کرونگا فقط -

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہٗ

تسلیم - بقیہ حصہ کتاب کا مین نے دیکہا اصل یہہ ہے کہ آپنے مضامین کو ایسی بسط کے ساتہہ لکہا ہے کہ سبحان اللہ بڑہانا فضول ہے - اور گہٹانے مین اصل مطلب فوت ہوتا ہے اس رسالہ کو دیکہکر میرا بہت جی خوش ہوا - اور دل سے دعا نکلی - اسکی تقریظ بہیجتا ہون فقط -

تقریظ چکیدۂ خامۂ عنبرین شمامہ جناب مولانا مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندرپوری صانہ اللہ تعالی عن الشر المعنوی والصوری

زمانہ حال مین جو چل رہا ہے اسقدر خیالات مین آزادی پھیل گئی ہے کہ ایسے عقاید گھڑے جاتے ہین کہ جسکا اثر معاذ اللہ عظمت وشان کبریائی پر پڑتا ہے کوئی فاسد العقیدہ باری تعالی شانہ کے لیے جہت ولوازم جہت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال حق تعالی عز اسمہ کے جسمیت کا قایل ہو کے درپے ثبوت لوازم جسمیت ہے۔ کوئی مالیخولیائی خداوند اقدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے مگر الحمد للہ سچے مسلمانون نے انکا تعقب کر کے نوک دم بھگا دیا اور اون کے حواس کو ایسا پریشان کیا کہ ان لوگون نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامۂ زمان صوفی باصفا مولوی حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ الواہب نے تنزیہ باری تعالی شانہ مین جو یہہ رسالہ تحریر فرمایا ہے قابل دید ہے۔ مین نے اس رسالہ کو یہان تک دیکھا حسب عقیدۂ سلف پایا۔ اس زمانہ مین ایسا بسیط رسالہ لکھنا جناب ممدوح ہی کا کام ہے۔ اسمین شبہہ نہین کہ آپنے اس تحریر مین اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلون مین بٹھایا۔ آپکی محنت وبلند خیالی وحسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالی اپنے لطف عمیم سے اس محنت کو مقبول فرمائے۔ اور رسالہ نادرہ سے مسلمانون کو نفع پہونچائے۔ اور مصنف کو اجر جزیل عطا کرے آمین ثم آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ لہ ولوالدیہ

چہ برجستہ رقم قال اقولست   مقام غور ارباب عقول است۔

اگر عقل سلیمت یاور آید
ترا قول مولف باور آید

بود هر چند پیچیده مسایل
خوشا حل شد بیان پیچ مسایل

بهر قائل اقول صاف شافی است
برای منکرین الزام کافی است

مولف عالم دین را نور عین است
عزیز از جان من صفدر حسین است

چه ممکن بود این تردید بی عیب
نبودی گر ز حق تایید از غیب

تعصب چشم دانش را حجاب است
اگر از انصاف بینی لاجواب است

بسیط از جهل شد ممدا علاج است
ولی جهل مرکب لاعلاج است

بکسی را گر رسد از غیب تایید
شناسد مغز قرآن سر توحید

شوی توحید کامل را چو طالب
شود تنزیه با التشبیه واجب

نهی بر طاق نسیان گر تعصب
کنی توجیه با درپی تعجب

کند عقل سلیم ار دستگیری
کنی غور صحیح آن را پذیری

دل تو چون کند تسلیم آن را
تو منت کن خدای جل شان را

که این دولت نصیبت خدا کرد
ترا توحید کامل او عطا کرد

رقم زد خامهٔ خاطر گهربار
بدیهی سال او ایضاح الاسرار
١٣١٣ھ

فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله

الحمد لله این رسالہ نادرہ از براہین ساطعہ در بیان تنزیہ بالتشبیہ المسمی بہ

توجیہ التنزیہ

تکملہ

التنزیہ فی التشبیہ

مصنفہ محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الرین در مطبع فخر نظامی حیدرآباد طبع شد

وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نستعینہ و نصلی و نسلم علی حبیبہ و آلہ و صحبہ اجمعین

بعد حمد و صلواۃ بندۂ مملو الشین محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الرین ابن حاجی مولوی محمد محی الدین صاحب المتخلص بہ خاطر قادری امدادالٰہی میسوری عرض کرتا ہے کہ بتاریخ ۲۵ ماہ ذیحجہ سنہ ۱۳۰۳ ہجری نبوی کو جب مین مستقر چھاونی لنگلور سے بہ تقریب دورہ بمقام شوراپور پہونچا تو مولوی محمد عبد القادر صاحب بیار ہم ٹی کے چند رسالے یعنے فائدۂ جدیدہ اور المقالۃ المفسمہ لضلال المجسمہ اور رسالہ تصریح شدید بر مجسم عنید اور تکذیب المبتری فی قولہ التبری عن افتراء المفتری اور تعویذ ایمان از آسیب نایبان شیطان وغیرہ میری نظر سے گذرے۔

مولوی صاحب موصوف نے ان جملہ رسالون مین صرف دو امر کے

ثبوت پر بہت بڑا زور دیا ہے اولاً یہہ کہ ذات حق سبحانہ تعالے کی فوقیت علی العرش انفصالی ہے یعنے اللہ تعالے اور عرش کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی ہے۔ ثانیاً یہہ کہ عالم کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت و معیت علمی ہے ذاتی نہین بلکہ اس فوقیت انفصالی کے منکر اور قربت و معیت ذاتی کے مقر کو کافر ٹہرانے مین نہایت اصرار فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ اسبارہ مین کچہہ مین عرض کرون اولاً مین مولوی صاحب کی اوس لیاقت وفضیلت کو قبول کرتا ہون جسکا اظہار انہون نے جابجا کیا ہے اور اس کے ساتہہ مین اپنی بے بضاعتی اور کم علمی کا اقرار بھی کرتا ہون اور اس امر کے اظہار سے میری یہہ غرض ہے کہ اون ہر دو امور مسلمۂ مولوی صاحب کے نسبت جسکا ذکر مین اوپر کرچکا ہون جو کچہہ مین اپنا عقیدہ بیان کرونگا اور اوسکا ثبوت دونگا اوس سے کسیطرح کی نکتہ چینی یا اعتراض یا اپنی اظہار لیاقت مقصود نہین ہے بلکہ اس امر حق کے اظہار سے میری اصلی غرض صرف اسیقدر ہے کہ ان جملہ دلایل کو میرے بغور ملاحظہ فرمانیکے بعد پھر اختیار ہے کہ چاہین اسکو قبول فرماوین یا انکار کرین۔

مین سچے دل سے مولوی موصوف کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہون کہ اس میری مختصر گزارش سے ہرگز یہہ غرض نہین ہے کہ کسی طرح مباحثہ کی بنیاد قایم ہو یا باہمی ردو قدح کی سلسلہ جنبانی کیجاے اگرچہ مین خیال کرتا ہون کہ غالباً مولوی صاحب موصوف کا علمی جوش خاموش رہنے نہ دیگا

مگر افسوس ہے کہ مجھہ مین وہ جوش وخروش ہی نہین ہے جو مکرمین مولوی صاحب کے خدمت مین کچھہ عرض کرسکون کیونکہ اولًا تو مجھہ مین نہ وہ مادہ ہے اور نہ اوسکا سواد ثانیًا ملازمت کی پابندی اور اشغال دینویہ سے اسقدر کم فرصت ہون کہ جسقدر مین اسوقت لکھہ رہا ہون وہ خود مین اپنے حوصلہ سے زیادہ کام کررہا ہون۔

مولوی صاحب موصوف کے بعض رسایل مثل ضرب شدید وغیرہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہون نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی مکان اور آیات صفات کو اون کے ظاہری معنون پر جاری کرنیکے عدم جواز کے ثبوت مین اور بھی کچھہ رسالے لکھے ہین گو ان تمام رسالون کے دیکھنے کا مجھے اتفاق نہوا مگر بعض رسایل مین جسقدر دلایل اپنے مقابل کے جواب مین انہون نے بیان فرمایا ہے اوسکے سا نہ مجھے بہی اتفاق ہے چنانچہ مین نے بہی ایک رسالہ التنزیہ فی التشبیہ لکھا ہے جسمین اکثر وہی بحثین ہین جنکے رد کرنیکا ذکر مولوی صاحب نے اپنے رسایل مین فرمایا ہے۔

مولوی صاحب نے اوس ذات مطلق کا جو لامکانی ہونا بیان فرمایا ہے بیشک حق ہے اوس لامکانی کو مکان کا ثبوت اسلئے کفر ہے کہ مکان جسم کا لازم ہے لہذا جسم کو مکان کی حاجت ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کو جسم نہین ہے لہذا اوسکو مکان کی حاجت نہین ان اللہ لغنی عن العالمین جن لوگون نے ثم اللہ فوق ذلک سے حق سبحانہ تعالیٰ کو بالذات فوق عرش ٹہراکر جہت مکانی ثابت کیا ہے یا حدیث وَھُوَ مَکَانُہٗ

سے عرش کو اوس ذات مطلق کا مکان و قرار گاہ ٹھہرایا ہے اوسکی مخالفت مین مولوی صاحب کے
ساتھہ مجھے بھی اتفاق ہے کیونکہ اوس ذات مطلق سے مکان کی نفی اور لامکان کے
ثبوت پر بہت قوی دلایل نقلیہ و براہین عقلیہ موجود ہین بلکہ بقول مولوی صاحب جن
دلایل سے اونہون نے خداوند تعالی کی فوقیت مکانی عرش پر ثابت کرنا چاہی ہے
اونہین دلایل سے فوقیت لامکانی ثابت ہو جاتی ہے لیکن مولوی صاحب اور اونکے
مقابل کے مناظرہ مین ایک تیسرا پہلو پیدا ہو گیا ہے جو پھر معرض بحث مین رہتا ہے
یعنی حق سبحانہ تعالی کی فوقیت علی العرش کے نسبت مولوی صاحب کو اپنے مقابل کے
ساتھہ اتفاق ہے اور صرف اوسکی کیفیت اتصال و انفصال مین اختلاف ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ مولوی صاحب کا خیال ہے کہ اپنا مقابل
الرحمن علی العرش استوی یا ثم اللہ فوق ذلک سے استقرار مکانی یا فوقیت اتصالی مراد لینا
چاہتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالی کا اپنے ایک مخلوق عرش پر مستقر و مماس ہونا لازم
آتا ہے جو یہہ سب لوازمات جسمیہ ہین لہذا مولوی صاحب اس فوقیت اتصالی کی جو مستلزم
مکانیت ہے نفی کر کے حق سبحانہ تعالی کی فوقیت علی العرش کو انفصالی ثابت کرتے ہین
اور فرماتے ہین کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہین ایک فوق اتصالی عرش سے لگے رہنے کی
دوسرا فوق انفصالی جو اس عرش سے جدا اور پرے رہنے کی اور ان ہر دو اقسام فوق کا
ماخذ چراغ ہدایت کا یہہ قول بتلاتے ہین کہ لفظ فوق کا دو معنون پر اطلاق کیا جاتا ہے
ایک تو جہت کے معنی مین جو اوپر کا جہت ہے مقابلے مین تحت کے یہہ معنی خدا تعالی کی
بہ نسبت لگتا ہی نہین کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اوسکو
احاطہ کرے اور کیا محدود و محاط و مظروف ہو جاوے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا

دوسرا برتر کے معنی مین یعنے بلا تداخل مباین رسنا الخ - نظر بران مولوی صاحب نے یہہ
دعوی کیا ہے کہ جہان حدیثون وغیرہ مین اللہ کے لئے فوق العرش یا علی العرش
آیا ہے وہ فوق انفصالی کے معنی سے ہی آیا ہے - انتہا -

یہان اولاً یہہ امر تحقیق طلب ہے کہ ایا یہہ بیان کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہین
ایک اتصالی دوسری انفصالی کہان تک صحیح ہے کیونکہ یہان مولوی صاحب نے
لفظ فوق کے معنی کو اتصال و انفصال دو ہی کیفیت کے ساتھہ حصر کر ڈالا ہے اور یہہ
حصر چراغ ہدایت کے جس قول سے اخذ کیا ہے وہ خود اس بیان کی تائید سے ساکت
ہے کیونکہ صاحب چراغ ہدایت نے ایک معنی لفظ فوق کی جہت کے مضے مین بیان کیا ہے
جو تحت و بالا دو مکانون کے باہمی مقابلہ مین پایا جاتا ہے جسکو فوقیت مکانی بھی کہتے
ہین دوسرا معنی فوق کے برتر لایا ہے جس مین جہت و مکان پایا نہین جاتا جسکو دوسرے
لفظون مین فوقیت رتبی کہتے ہین چنانچہ امام غزالی الجام العوام کے پانچوین وظیفہ مین
فرماتے ہین فانہ ان ظهر فی وضع اللسان ان الفوق لا یحتمل الا فوقیة المکان
او فوقیة الرتبة وقد بطل فوقیة المکان لمعرفة التقدیس فلم یبق الا فوقیة
الرتبة کما یقال السید فوق العبد و الزوج فوق الزوجة و السلطان
فوق الوزیر فاللہ فوق عبادہ بهذا المعنی وهذا کالمقطوع به فی لفظ الفوق و
انه لا یستعمل فی لسان العرب الا فی هذین المعنیین حاصل ترجمہ اسکا یہہ ہے
کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہین فوقیت مکان یا فوقیت
رتبہ - بلا شبہ حق تعالے کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ہوئی تو
اب فوقیت رتبی ہے باقی وثابت رہی جیسا کہ کہتے ہین کہ آقا خادم سے فوق ہے

اور شوہر بیوی پر فوقیت رکہتا ہے اور بادشاہ کو وزیر پر فوقیت ہے پس اللہ بھی اپنے
بندون پر فوق اسی معنی سے ہے اور لفظ فوق مین گویا یہہ معنی قطعی اور یقینی ہوئے اور
زبان عرب مین فوق انہین دو معنون مین مستعمل ہے فقط ۔
بیان بالا سے محقق ہوا کہ لفظ فوق کے دو ہی معنے ہین ایک فوقیت مکانی
دوسری فوقیت رتبی لیکن فوقیت مکانی کے بھی دو ہی صورتین ہین یا اتصالی ہوگی
یا انفصالی اور فوقیت اتصالی جیسے کہ سلطان تخت پر ہے یا ہم زمین پر ہین اسی معنی کی
رو سے مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالے سے فوقیت اتصالی علی العرش کی نفی
کی ہے کیونکہ اس فوقیت اتصالی کی صورت مین حق سبحانہ تعالے کا عرش پر استقرار
یا اوسکے ساتھہ مماس لازم آتا ہے اور یہہ سب لوازم جسمیہ ہین تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا
اور فوقیت انفصالی جیسے کہ ہمارے اوپر آسمان ہے یا آسمانون پر عرش ہے لیکن
مولوی صاحب حق سبحانہ تعالے کی فوقیت کو اسی معنی سے علی العرش تصور کرتے ہین
حالانکہ یہہ فوقیت بہی مکانی ہے چنانچہ خود مولوی صاحب نے لفظ فوق کی معنی مین
انفصال کا ثبوت آیت کریمہ وبنینا فوقکم سبعا شدادا سے جو نکالا ہے
یا حدیث والسماء التی فوقہا سے استدلال کیا ہے یہہ خود مکانی فوقیت اور جسمی
انفصال کی مثالین ہین جنمین جہت مکانی لازمی ہے خدا کی ذات پاک اور اوسکی فوقیت
ذاتی ان اجسام کے ذوات اور اونکی فوقیت سے جنمین جہت وفصل وبعد مکانی پایا جاتا ہے
منزہ ومقدس ہے ۔

(۱) مولوی صاحب نے اپنے مقابل پر حق تعالے کے نسبت استواء ونزول وہرولہ
وغیرہ کے ظاہری معنی لینے پر سخت اعتراضات کئے ہین کیونکہ یہہ معنی جسمی کیفیت سے

متصف ہین تو پھر نہ معلوم ہوا کہ مولوی صاحب موصوف نے حق سبحانہ تعالے کے نسبت اس فوقیت انفصالی کے ظاہر معنی کا اطلاق جسمین بعد و مسافت مکانی جو لوازم جسمیہ ہین کیسے جایز سمجھا اور روا رکھا حالانکہ یہہ صفت فوقیت کی مثل استوار و نزول کے متشابہ ہے چنانچہ ملا علی قاری نے شرح قصیدہ بدء الامالی مین سے و رب العرش فوق العرش لکن کے تحت مین یہہ لکھا ہے کہ وکذا کل ما ورد من الآیات و الاحادیث المتشابہات من ذکر الید والعین و الوجہ ونحوھا من الصفات و منہ لفظ الفوق انتہا اوسیطرح امام سیوطی رضی اللہ علیہ نے اپنی تفسیر اتقان کے ۴۳ نوع فصل متشابہات صفات مین ذکر کیا ہے کہ استوار و فوق و قرب و معیت وغیرہ صفات تشابہات ہین فقط

الحاصل فوقیت انفصالی دو مکانون کے درمیان ہی متحقق ہوگی اور مکان جسم کا لازم ہے لہذا فصل و جہت مکانی دو جسمون کے ہی درمیان پائے جائینگے حالانکہ مولوی صاحب اوس ذات مطلق سے جسم و لوازم جسمیہ کی ہی نفی کرتے ہین اور اوس ذات غیر محدود کو لا مکانی بھی ٹھہراتے ہین اور باوجود اس نفی مکان کے پھر فصل جہت مکانی بھی ثابت کرتے ہین۔

(۲) تاوقتیکہ حق سبحانہ تعالے سے فصل و بعد مکانی کی کلی نفی ہنو تو پھر عرش بر حق سبحانہ تعالے کی صرف فوقیت اتصالی کے نفی سے تنزیہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہین ہوتی کیونکہ فوقیت انفصالی بھی فوقیت مکانی ہی مین داخل ہے اسیواسطے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر مین نفی کی ہے خالق و مخلوق کے درمیان سے مسافت یعنے فصل مکانی کی اور اس قول کی شرح مین ملا علی قاری نے نفی کی ہے اللہ تعالے کی ذات پاک سے نسبت اتصال و نسبت انفصال کی اور کہا ہے ابن حجر مکی نے

تفسیر مین اپنے قطع مسافت کی خاص ہے اجسام کے ساتھ اور اللہ تعالے پاک ہے
اس سے اور کہا ابن حجر مکی نے تحفہ مین اللہ تعالے سے نفی کیا ہے اجماع امت نے
اتصال بالعالم یعنے عالم سے لگے رہنے کی اور انفصال عن العالم یعنے عالم سے جدا اور پرے
رہنے کی اور کہا ہے امام ربانی نے مکتوب (۱۰۴) جلد سیوم مین نہین ہے اتصال و انفصال
کی گنجایش بارگاہ آلہی مین چنانچہ اصل اقوال آیندہ بر محل نقل کئے جاوینگے ۔

(۳) پس اس صورت مین حق سبحانہ تعالے کو عرش کے جہت ٹہرا کر عرش و لامکان کے
درمیان فصل کا ثابت کرنا گویا لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ اوس ذات لامکانی (خدا)
اور مکان (عرش) کے فی مابین فصل و مسافت مکانی اوسیوقت ثابت ہوگی کہ لامکان کو
بھی قایم مقام مکان فرض کرلین یعنے جبتک عرش کو تحت اور اوسکے مقابل اوپر کے
جہت مین لامکان نام کی کوئی جگہہ نہ ٹہرالین تب تک ان دونون کے درمیان فصل و
مسافت مکانی کا ثبوت ہی محال ہے کیونکہ فصل و بعد مکانی دو حد سے محدود ہوتا ہے
اور یہی مکانی خاصیت ہے کیونکہ مکان کو حد لازم ہے لہذا لامکان بھی مکان ہوجاویگا
کیونکہ عرش و لامکان کے درمیانی فصل مکانی کے تحت کی حد عرش ہوگا اور اوپر کے
جہت کی حد لامکان ٹہریگا جبکہ اس لامکان مین حد و جہت مکانی ثابت ہوگی تو وہ بھی مکان
ہی کہلاویگا لان الحد بمعنی الطرف و النہایۃ و ہما من خواص المقادیر ۔ یعنے
اس لیئے کہ حد بمعنی طرف و نہایۃ کے خواص سے اجسام کے ہے لہذا امام شافعی علیہ الرحمۃ
نے کہا ہے کہ حرام علی العقول ان تمثل اللہ تعالے و علی الاوہام ان تحدہ
یعنے اپنے عقلون سے اللہ تعالے کا تمثل اور اپنے وہمون سے اوسکا حد کرنا حرام ہے

(۴) درحالیکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل و بعد مکانی فرض کیا جاوے

تو اون دونون کے درمیانی فاصلہ کا نام مکان ہی ہوگا کیونکہ یہہ جگہہ عرش و لامکان سے محدود ہے تو پھر عرش کے اوپر اور ایک مکان بھی ثابت ہوجاویگا اور اس مکان کے متصل لامکان کو ماننا ہوگا تو پھر حق سبحانہ تعالے کی وہی فوقیت اتصالی اس مکان کے ساتھہ ثابت ہوجائیگی جسکی نفی مکان عرش سے کی گئی تھی۔

(۵) اگر یہہ کہا جاوے کہ لامکان مین مکانیت ہی نہین ہے تو پھر جہت و فصل و بعد مکانی بھی ثابت نہوگا تو اس لامکان سے فوقیت اتصالی و انفصالی مکان کی بھی نفی ہوجائیگی کیونکہ یہہ امر بھی ہے کہ مکان مخلوق ہے اور مکانون کے خلق کے ساتھہ ہی فصل و بعد و جہت مکانی بھی مخلوق ہوجاتے ہین کیونکہ فصل و بعد و جہت وغیرہ یہہ سب اوصاف جو خواص و لوازم جسمیہ ہین دو مکانون کے مابین نسبتو کے نام ہین اور یہہ نسبتین دو مکانون و دو جسمون کے مقابلہ ہی مین پائے جاتی ہین

(۶) مولوی صاحب عمدۃ المقالات مین فرماتے ہین جسکا حاصل یہہ ہے کہ حق سبحانہ کی ذات مطلق سے تحیز و جہت کی نفی کرنا حق سبحانہ تعالے کے فوق عرش لامکان مین ہونیکی منافی نہین ہے کیونکہ لامکان مین تحیز جہت نہین ہے انتہی مگر یہہ قول مولوی صاحب کا اوسی صورت مین صحیح ہوسکتا ہے جبکہ لامکان مین جہت انفصالی کی نسبت مکانی کو داخل نکرین لیکن مولوی صاحب نے اوس ذات مطلق کو ایک ایسے فرضی لامکان مین مقید کردیا ہے جو مکان عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی واقع ہے اور مرکز عرش کو دور و دراز فاصلہ سے دایرہ کے طرح گھیرا ہوا ہے تو نتیجہ یہہ ہے کہ ایسے لامکان مین جہت مکانی لازم ہوگی کیونکہ مکان عرش کا جہت تحت ارضی کے مقابلہ مین جہت فوق فاصلہ مکانی پر ہے اور اسیطرح جہت تحت عرش سے کے

مقابلہ مین لامکان بجہت فوق فاصلہ مکانی پر واقع ہے تو بالضرور اس لامکان مین جہت مکانی ثابت ہوگی کیونکہ یہہ جہت فوق کی بمقابلہ تحت کے واقع ہے اور جبکہ یہہ لامکان بفاصلہ مکانی محیط عرش ہے تو اس لامکان کی شکل مثل عرش کے کروی ہوگی تو تحیز لازم آگیا جبکہ اس مفروض لامکان مین جہت و تحیز پایا گیا تو دراصل یہہ لامکان - مکان ہی ہوا اور اللہ تعالے کی ذات مطلق اس قید مکان و تحیز جہت سے منزہ و مقدس ہے -

(۷) اگر اللہ تعالے کا لامکان عرش کے اوپر فاصلہ پر واقع ہے تو مقام عما کا بھی فوق عرش فاصلہ پر واقع ہوگا کیونکہ حدیث صحیح مین وارد ہے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالے عما مین تہا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر پس اس صورت مین لامکان کے تحت مین ہوا کا ہونا ثابت ہے حالانکہ حدیث مین ما تحتہ ہواءٌ واقع ہے -

(۸) درصورتیکہ ذات حق سبحانہ تعالے کی لامکان مین عرش کے اوپر فاصلہ پر ہے تو واللہ من ورائہم محیط کا پہر کیا معنی ہوگا تفسیر عزیزی مین اسکی تفسیر یون ہے کہ او تعالے از پیش و پس ایشان محیط است یعنے اللہ تعالے اون کافرون کے آگے او پیچہے سے احاطہ کیا ہوا ہے (تفسیر کبیر مین بھی یہی معنی ہین) پس اس صورت مین لامکان کا مقام تو زمین کے اوپر ہی ٹہرا کیونکہ اون کافرون کا قیام بھی زمین پر ہے اور اللہ تعالے کی ذات اونکے اطراف سے احاطہ کی ہوئی ہے یا اگر یہہ کہو کہ عرش زمین کے اطراف بعد و مسافت کے ساتہہ محیط ہے اور اللہ تعالے کی ذات پاک لامکان مین ہے اور لامکان عرش کے اطراف سے فاصلہ کے ساتہہ احاطہ کیا ہوا ہے تو اس لامکان کی شکل بھی مثل عرش و سماء کے گول ہوگی چونکہ عرش و سماء اس کروی شان احاطت کیوجہ سے مکان کہلاتے ہین تو ظاہر ہے کہ عرش کے اوپر کا کرہ بھی جو وہ لامکان ہے بالضرور

مکان ہی ہوگا لہذا حق سبحانہ تعالے کی ذاتی احاطت کی شان بھی کرو ہی ہوجاوے گی تعالے اللہ عن ذلک علوا کبیرا۔

(۹) یا اگر ذات مطلق حق سبحانہ تعالے کی فوق عرش لامکان مین ہی مقید ہے تو پھر علی الارض موسی علی نبینا وعلیہم السلام کو یا موسے انی انا اللہ رب العالمین کہنا اور عرش پر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دنی فتدلی کا واقع ہونا غیر صحیح اور منصوصات شرعی مثل آیات عموم معیت واحاطت و اطلاقیت ذاتی کا انکار لازم آئیگا۔

(۱۰) جبکہ حسب عندیہ مولوی صاحب لامکان اور عرش کے درمیان فصل مسافت مکانی واقع ہے تو حدیث صحیح فہو عندہ فوق العرش متفق علیہ کا مفہوم صحیح مخالف مفہوم مولوی صاحب ثابت ہوگا کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالے کے نزدیک فوق عرش ہے اور یہہ فوقیت اور قرب اللہ تعالے کی عرش اور لوح محفوظ کے ساتھہ ذاتی ہے کیونکہ عندہ کی ضمیر کا مرجع ذات ہے لیکن مولوی صاحب نے اللہ تعالے کی ذات کو عرش پر بفوقیت انفصالی لامکان مین مانا ہے تو بمصداق اس حدیث کے لوح محفوظ کو بھی لامکان مین ماننا پڑیگا اور یہہ خلاف دعوی ہوگا یا اگر عرش پر لوح محفوظ کی فوقیت کو اتصالی اور اللہ تعالے کی فوقیت کو انفصالی فرض کرین تو یہہ تفریق محض قیاسی اور فرضی ہوگی اور کوئی دلیل اسپر قایم نہوسکیگی اور اس تاویل کے بعد بھی تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہوسکیگی کیونکہ اتصالی و انفصالی یہہ دونون فوقیت مکانی ہین قطع نظر اسکے عرش پر اللہ تعالے اور لوح محفوظ کی فوقیت کو انفصالی و اتصالی فرض کرین تو یہہ فرض کرنا لفظ حدیث عندہ کا منافی ہوگا اور قیاس جو لفظ کے منافی

منافی ہے صحیح نہو گا۔

(۱۱) اور نیز حدیث صحیح اوعال وحدیث دلوالو انکو دلیتر ہے سے بھی لامکان عرش کے درمیانی فصل مکانی کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث دلو مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے زمین سے آسمان اور پھر ہر ایک آسمان سے دوسرے آسمانون یہان تک کہ ساتون آسمانون اور عرش کے فیما بین مکانون کے فاصلہ کو بہ تفصیل بتلایا ہے اور فوق عرش سے لامکان کا فاصلہ نہین آیا ہے علی ہذا حدیث اوعال مین بھی از فرش تا عرش اور درمیانی تمام مکانات ساوات کی فوقیت انفصالی کا ذکر آیا ہے اور بالاے عرش ثم اللہ فوق ذلک فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتاہے کہ بالاے عرش کوئی مکان نہین ہے کیونکہ اگر عرش ولامکان کے درمیان فصل مکانی ہوتا جیسا کہ مولوی صاحب کا گمان ہے تو بالضرور اوسکی مسافت درمیانی کا ذکر بھی ان دونون حدیثون مین ہوتا جیسا کہ تحت عرش کے مکانون کے درمیانی مسافت کا ذکر بالتفصیل آیا ہے جبکہ زمین سے عرش تک کے مکانون کی مسافت کا ذکر بالتفصیل کرکے بالاے عرش کسی مکان کا ذکر ہی نہین ہوا ہے بلکہ صرف ثم اللہ فوق ذلک پر کلام کو ختم فرما دیا ہے تو ظاہر ہے کہ فوق عرش کوئی مکان ہی نہین ہے ورنہ حق سبحانہ تعالے کے لئے مکان ثابت ہوگا اور یہہ باطل ہے کما قال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات انہ تعالے لامکان لہ یعنے بیہقی نے کہا کہ اللہ تعالے کے لئے کوئی مکان نہین ہے۔

(۱۲) عن انس ابن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قول اللہ عزوجل وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ قال ینظرون

الی ربهم بلا کیفیة ولا حد محدود ولا صفة معلومة اخرجه ابن مردویة کذا فی تفسیر الدر المنثور یعنے انس بن مالک نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قول مین اللہ تعالے کے کتنے مونہہ اوس دن تازہ ہونگے جو دیکھنے والے ہین طرف اپنے رب کے اور فرمایا کہ دیکھینگے اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود کرے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر اخراج کیا اس حدیث کو ابن مردویہ نے اور اسیطرح ہے تفسیر در المنثور مین انتہی پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالے اور بندہ کے درمیان فصل مکانی نہین ہے دران حالیکہ اللہ تعالے عرش کے اوپر لامکان مین ہوا اور اوس لامکان اور عرش کے درمیان انفصال مکانی فرض کرین تو اوس ذات مطلق کو حد لازم آجائیگی اور ذات مطلق بجہت فوقیت انفصالی محدود ہوجائیگی اور یہہ مخالف ہے اس حدیث کے کہ جس سے اوس ذات مطلق سے اس فوقیت انفصالی کی تردید ہوجاتی ہے کما قال القرطبی فی التذکرة تعیین الروية بجهة الفوق خرق الاجماع اهل السنة من المحدثين والفقهاء وغيرهم بان الله تعالىٰ يرى لا فی مكان ولا علی جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائی والمرئی یعنے جیسا کہ کہا قرطبی نے تذکرہ مین۔ تعین کرنا رویت کا جہت فوق مین دانفصالاً یا اتصالاً) توڑنا ہے اجماع اہل سنت کو جسمین محدثین و فقہا وغیرہم ہین کہ بلاشبہ اللہ تعالے کی رویت ہوگی نہین ہے وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے ہو یا اتصال شعاع کا یا ثبوت مسافت کا درمیان دیکھنے والے و خدا کے انتہی پس اس مسافت درمیان رای و مرئی کی نفی سے فوقیت انفصالی کی بھی نفی ہوگئی۔

وقال السهيلي لا يستحيل وصفه تعالى بالفوق على معنى الذي يليق بجلاله
لا على المعنى الذي يسبق الى الفهم من التحديد الذي يفضي الى التشبيه
یعنے کہا سہیلی نے کہ نہیں ہے محال وصف اوس تعالے کا ایسے معنی کے
ساتھ جو لایق ہوں اوسکے جلال کے نہ ایسے معنی کے ساتھ جو سبقت کرے طرف
فہم کے بمعنی محدود ہونیکے جو پہونچاتے ہیں تشبیہ کو انتہی پس اوس ذات پاک کی یہہ
فوقیت الفضالی جسکو مولوی صاحب کے فہم نے تجویز کی ہے وہ عین ثبوت حد وتشبیہ کر
لہذا باطل ہے اور فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوالات یہود کے سبحانہ
وتعالے عن تکیف من زعم ان الہنا محدود فقد جہل الخالق المعبود ومن
ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمتہ الحیرۃ والتخلیط بل ھو المحیط بکل مکان الخ
یعنے پاک وبرتر ہے اللہ تعالے ظاہر کرنے کیفیت سے اوس شخص کے جو زعم کرے
اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود (یعنے خاص کسی ایک جہت میں ہے) پس وہ نجانا خالق
معبود کو اور جس نے ذکر کیا اسبات کا کہ مکان اوسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی
اوسکو حیرت اور گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ اخراج کیا اوسکو ابونعیم نے
حلیۃ الاولیا میں محمد بن اسحق سے اور اوسنے نعمان بن سعد سے پس اس ارشاد مرتضوی
سے جہت مکانی کی نفی ہو جاتی ہے اور قایل جہت کی جہالت اور اپنے خالق کی عدم
معرفت ثابت ہوتی ہے وروی البیہقی فی الکتاب الاسماء عن ابی داود قال کان
سفیان الثوری وشعبۃ وحماد بن زید وحماد بن سلمۃ وشریک وابوعوانۃ
لا یحدون ولا یشبہون ولا یمثلون الخ وقال ابوداود وھو قولنا یعنے روایت
کی امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابوداود سے کہا کہ تھے سفیان ثوری اور شعبہ اور

حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہین حد کرتے اور نہ تشبیہ دیتے اور نہ تمثیل دیتے تھے الخ اور کہا ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا انتہی پس ان حضرات سلف صالح کا ذات حق سبحانہ تعالے سے حد کی تنزیہ کرنا دلالت کرتا ہے جہت فوقیت اتصالی و انفصالی دونون کی نفی پر کیونکہ حد اور جہت خاصیت سے جسم و مکان کے ہے اور رسالہ وصیت مین کہا ہے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالے عنہ نے من حصر اللہ تعالے فی الجہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر یعنے جسنے حصر کیا خدا کو جہت فوق یا تحت کے بہ تحقیق وہ کافر ہوا انتہی وجہ کفر کی یہہ ہے کہ جہت کی قید مکان کو ثابت کرتی ہے اور مکان جسم کا لازم ہے اور محققین حنفیہ سے کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ مین کہ عقیدہ اہل سنت وجماعت کا اوپر مذہب فقہاے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے یہہ ہے تعالی اللہ عز وجل عن الحدود والغایات یعنے برتر ہے اللہ بزرگ حد و نہایت سے الخ کیونکہ حد و نہایت خاصیت مکان و جسم کی ہے اور کہا ہے امام ابن ہمام نے مسایرہ مین انہ تعالے لیس بمختص بجہۃ یعنے بہ تحقیق وہ تعالی نہین مختص ہے کسی جہت کے ساتھہ جس سے ثابت ہوا کہ اوس ذات پاک کے لئے فوقیت انفصالی کے جہت کی قید و تخصیص بھی باطل ہے اور نسفی نے عمدۃ العقاید مین کہا ہے کہ و لیس بذی جہۃ یعنے نہین ہے وہ جہت والا اور محققین مالکیہ سے ابن فورک نے کہا ان اللہ تعالے لیس بجسم ولا جہۃ ولا محدود یعنے بیشک اللہ تعالے نہین ہے جسم اور نہ جہت مین ہے اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید مین اپنے ولم یقل بالجہۃ من اہل السنۃ وانما قال طایفۃ من المبتدعۃ وہم الحشویۃ والکرامیۃ یعنے نہین کہا جہت کے ساتھہ کسی اہل سنت نے مگر ایک گروہ بدعتی اور

وہ حشویہ اور کرامیہ ہین اور دسوقی مالکی نے حاشیہ بین ام البراہین کے کہا ہے کہ

قولہ او یکون ھو فی جھۃ للجرم بان یکون عن یمین الجرم کالعرش مثلا او یساراہ

او فوقہ او تحتہ او امامہ او خلفہ لان الحلول فی الجھات لا یعلم الا للجرم

فلما ذکر استحالۃ الجرمیۃ علیہ تعالی ذکر استحالۃ لوازمہا وقال وکذا

یستحیل الحلول فی المکان لا علی الدوام بان یکون فوق العرش او فی السماء

یعنے قول او سکا یہہ ہے کہ ہووے وہ جہت مین کسی جرم کے اسطرح پر کہ ہووے

یدہے طرف سے مثلاً عرش کے یا بائین طرف اوسکے یا اوپر اور نیچے اوسکے یا آگے

اور پیچھے اوسکے اسواسطے کہ حلول جہات مین نہین سمجھا جاتا مگر واسطے جرم کے پس

جبکہ ذکر کیا محال ہونا جرم کا یعنے جسم کا اوپر اللہ تعالے کے تو ذکر کیا محال ہونا لوازم

جسمیت کا اور کہا اسیطرح محال ہے حلول مکان مین نہ دوامی اسطرحپر کہ ہو عرش کے

اوپر یا آسمان مین انتہی - اس سے ثابت ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالے کی فوقیت

عرش وسما پر اتصالی یا انفصالی نہین ہے کیونکہ یہہ تمام خواص جسمی ہین اور محققین

شافعیہ سے کہا ہے امام بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین وھو تعالے عن الجھۃ

یعنے اور وہ برتر ہے جہت سے اور بیضاوی نے طوالع الانوار مین کہا ہے کہ ولا

فی جھۃ وحیز یعنے نہین ہے جہت وحیز یعنے مکان مین اور طیبی نے حاشیہ

مشکوۃ مین کہا ہے کہ وھو تعالے منزہ عن الجھۃ و المکان یعنے وہ تعالی

منزہ ہے جہت و مکان سے اور علامہ حلبی نے کہا ولیس بجھۃ و مکان

یعنے اور نہین ہے جہت و مکان مین اور قسطلانی نے شرح بخاری مین

کہا ہے کہ ذات اللہ تعالے منزہ عن المکان و الجھۃ یعنے ذات اللہ تعالے

کی منزہ ہے مکان وجہت سے اور امام نووی نے شرح مسلم مین کہا ہے کہ فانہ تعالٰے منزہ عن التجسیم والانتقال والتحیز فی جہۃ وعن سایر صفات الخلق یعنی اللہ تعالٰے پاک ہے جسم وانتقال وقبول مکان سے کسی جہت مین اور جمیع صفات مخلوقات سے۔ اور کہا ہے امام غزالی نے احیاء مین انہ لیس مختصا بجہۃ ولا مستقرا علی المکان یعنے بہ تحقیق وہ خاص نہین ہے کسی جہت مین (جس سے خصوصیت فوقیت انفصالی کی نفی ہوگی) اور نہ ٹہرا ہوا ہے مکان پر (اس سے فوقیت اتصالی کی بھی نفی ہوگئی) اور کہا ہے امام فخرالدین رازی نے اربعین مین واما کل من سواھم فھم متفقون علی اثبات ذاتہ منزہا عن الاختصاص الحیز والجہۃ یعنے جولوگ کہ سوائے کرامیہ کے ہین وہ سب متفق ہین اوپر ثابت کرنے اثبات کے کہ حق سبحانہ تعالٰے وتقدس پاک ہے خصوصیت مکان وجہت کے (اس قول سے بھی تخصیص وحصر جہت فوقیت کی خواہ وہ اتصالی ہو یا انفصالی باطل ٹہری) اور کہا ہے ابن ابی الیعلی الفرار الحنبلی نے طبقات مین اپنے باپ سے وکلما یقع فی الخواطر من حد اوتشبیہ او تکییف فاللہ سبحانہ وتعالٰے عن ذلک یعنے جو کچھ کہ گذرے دلون مین حد وتشبیہ اور کیفیت سے پس اللہ پاک اور برتر ہے اوس سے اور محققین صوفیہ سے شیخ محی الدین عربی نے فتوحات مکیہ مین کہا کہ مقدس عن الجہات والاقطار یعنے پاک ہے جہتون اور طرفون سے اور امام ربانی شیخ عفیف الدین الیافعی نے نشر المحاسن مین کہا ہے کہ تعالٰے عن الجہات والاقطار والحدود یعنے برتر ہے جہتون اور طرفون اور حدون سے اور ابو عثمان المغربی نے کہا ہے کہ لیس لذات اللہ تعالٰے امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا میمنۃ ولا میسرۃ بحال یعنے نہین ہے واسطے ذات اللہ تعالٰے کے آگے نہ پیچھے اور نہ اوپر اور نہ نیچے اور نہ دائین و نہ بائین

اور امام ربانی مجدد الف ثانی (۶۷) مکتوب مین لکہا ہے کہ زمان ومکان وجہت را در حضرت او تعالے گنجایش نیست این ہمہ مخلوق اویند اور شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جل الواحد المعروف ان تقبل الحدود یعنے پاک ہے واحد معروف قبول کرنے سے جہات کے کیونکہ جہت اللہ تعالے کو محدود کر دیتا ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے عقاید فارسی مین کہا ہے او پاک است از حدوث وتجدد از جمیع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت اشارہ کردہ نمیشود سوئے او باین جا و آنجا و صحیح نمیشود بر وے حرکت وانتقال و تبدل در ذات و صفات وے انتہا اور مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی نے تحفہ مین کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالے را مکان نیست و او را جہتے از تحت و فوق متصور نیست ہمین است مذہب اہل سنت انتہا اور عوارف ہے نواب صدیق حسن خان نے ریاض المرتاض مین ذکر کیا ہے و منقاء محدثات از مشاکلت و مماثلت و اتصال و انفصال و مقارنت و حلول و خروج و دخل و تغیر و زوال و تبدل و انتقال و قدس ہست و مسلوب الخ پس ان جملہ احادیث و اقوال سلف صالحین و آئمہ دین و محدثین و علماے متقدمین و متاخرین و صوفیہ محققین سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی ذات پاک جہت سے مطلقًا اور فوقیت اتصالی و انفصالی سے خاصتًا پاک و منزہ ہے اور اوس ذات مطلق کے نسبت فوقیت انفصالی کی قید و تعین خلاف عقیدۂ مسلمۂ اہل سنت و جماعت ہے چنانچہ صفی الدین الحنفی البخاری نزیل نابلس نے قول الجلی مین لکہا ہے کہ اجمع اھل القبلۃ ان اثبات الذات للباری سبحانہ انما ھو اثبات وجود لا اثبات تحدید او کیفیۃ یعنے جمع ہوے ہین اہل قبلہ اسبات پر کہ حق سبحانہ تعالے کے لئے ثبوت ذات کا بجز اسکے نہین کہ وہ ثبوت وجود کا ہے نہین ہے ثابت کرنا حد و کیفیت کا اور پہر کہا ہے انہون نے واثبات الجہۃ بدعۃ بلا شک یعنے حق سبحانہ تعالے کے نسبت جہت کا (خواہ وہ فوقیت اتصالی ہو یا انفصالی) ثابت کرنا بلا شک بدعت ہے انتہی ۔ کیونکہ زمانہ خیر القرون مین کسی نے حق سبحانہ تعالے کے

نسبت انفصالی یا انفصالی فوقیت یا ثبوت مسافت جو عین ثبوت جہت و مکان ہے
نہیں کیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ نے فقہ اکبر مین فرمایا ہے کہ ولا یکون بینہ تعالےٰ و
بین خلقہ مسافۃ یعنے نہین ہے درمیان اللہ تعالےٰ اور درمیان اوسکے مخلوق کے
مسافت اور ابن نورک نے یہہ کہا ہے کہ واما الفوقیۃ بالمسافۃ والمکان فمحال فی
وصفہ یعنے ذات حق سبحانہ تعالےٰ کے نسبت فوقیت مسافت کی جو انفصالی ہے
اور مکان محال ہے اوسکے وصف مین کیونکہ فصل و مسافت وصف مکان ہین
لہذا لامکان مین جہت و مسافت کا ہونا محال ہے اور امام بیہقی نے کتاب اسما و صفات
مین قرب الٰہی کی معنی مین حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ لا مسافۃ بین العبد وبینہ
یعنے خالق و مخلوق کے درمیان فصل مکانی یعنے مسافت نہین ہے وقال
الثعلبی فی تفسیرہ وھو العلی الرفیع فوق کل خلقہ بالتدبیر و القوۃ والقدرۃ
لا بالمسافۃ والمکان والجہۃ یعنے ثعلبی نے اپنی تفسیر مین العلی الرفیع کی یہہ معنی کی ہے
بلند و برتر ہے اوپر تمام اپنے مخلوق کے تدبیر اور قوت اور قدرت کے ساتھہ اور نہین
ہے یہہ علو ساتھہ مسافت اور مکان وجہت کے انتہی پس جبکہ اوس ذات مطلق سے
جہت و مسافت مکانی کی نفی ہوگئی تو اوسکی فوقیت رتبی واحاطت ذاتی ثابت ہوئی
اور اس فوقیت واحاطت ذاتی کے ساتھہ ہی صفات علم و قدرت وغیرہ کی احاطت
بھی جمیع مخلوقات پر لازم آگئی اور قرطبی نے اللہ کی رویت کے باب مین کہا ہے کہ اجماع
اہل سنت کا اثبات پر ہوا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی رویت مین جہت و مسافت درمیان
بندہ اور خدا کے نہین ہے یہہ اصل قول ابھی اوپر گذر چکا اور امام غزالی نے احیاء
مین کہا ہے کہ ھو فوق العرش والسماء وفوق کل شئی الی تخوم الثری فوقیۃ

لا تزیدہ قربا الی العرش والسماء کما لا تزیدہ بعدا عن الارض والثریٰ
یعنے وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزون پر
اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالے عرش کے نزدیک نہین ہے اور نہ زمین سے
دور ہے اور پھر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اوسکے نیچے سے
دور ہونے سے اوسکے مراتب دور ہین اور باوجود اوسکے وہ ہر موجود چیز سے
قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزون کے پاس
موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیجاویگی اور ملا علی قاری نے
منتظر مین کہا ہے کہ وھو فوق کل شی فوقیۃ لا تزیدہ بعدا یعنے وہ ہر
ایک شے پر فوق ہے نہین زیادہ کرتی وہ فوقیت دوری کو اوسکے انتہی پس اس سے
نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جلشانہ کے اور شیخ ابو طاہر قزوینی نے کہا ہے
کہ خالق کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گذرا
اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اپنے تحت پر
اسواسطے کہ فوقیت عرش کی اور اوسکے ماتحت آسمانون کی نہین ہے مگر باجہت
والمکان وقال السید نعمان البغدادی فی جلاء العینین فھو سبحانہ مستو علی العرش
مع غناہ عنہ وحملت قدرتہ العرش وحملتہ بعدم مماسۃ لہ وانفصال مسافۃ
بینہ تعالے وبینہ انتہی یعنے کہا ہے سید نعمان بغدادی نے جلاء العینین مین پس
وہ خدائے پاک مستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے
اوسکی قدرت نے عرش اور حاملان عرش کو بغیر چھونے اور بغیر انفصال مسافت درمیان
اللہ تعالے اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالے کی فوقیت و

لا تزيدا قرباً الى العرش والسماء كما لا تزيدا بعداً عن الارض والثرى
یعنے وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزون پر
اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالے عرش کے نزدیک نہین ہے اور نہ زمین سے
دور ہے اور پہر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اوسکے نیچے سے
دور ہونے سے اوسکے مراتب دور ہین اور باوجود اوسکے وہ ہر موجود چیز سے
قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزون کے پاس
موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیجاویگی اور ملا علی قاری نے
منطرف مین کہا ہے کہ وھو فوق کل شی فوقیۃ لا تفیدہ بعدا یعنے وہ ہر
ایک شے پر فوق ہے نہین زیادہ کرتی وہ فوقیت دوری کو اوسکے انتہی پس اس سے
نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جلشانہ کے اور شیخ ابو طاہر قزوینی نے کہا ہے
کہ خالق کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گذرا
اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اپنے تحت پر
اسواسطے کہ فوقیت عرش کی اور اوسکے ماتحت آسمانون کی نہین ہے مگر بالجہتہ
والمکان وقال السید نعمان البغدادی فی جلاء العینین فھو سبحانہ مستو علی العرش
مع غناہ عنہ وحملت قدرتہ العرش وحملتہ بعدم مماسۃ لہ وانفصال مسافۃ
بینہ تعالے وبینہ انتہی یعنے کہا ہے سید نعمان بغدادی نے جلاء العینین مین پس
وہ خدا ے پاک مستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھای ہے
اوسکی قدرت نے عرش اور حاملان عرش کو بغیر چہونے اور بغیر انفصال مسافت درمیان
اللہ تعالے اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالے کی فوقیت و

واحاطت ذاتی مین فصل وجہت مکانی نہین ہے اور خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے
ہین قرب و بعد و مسافت ہمہ از توہم است کہ دوری بود نزدیکی حاصل شود وکے
جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند یعنے حق سبحانہ تعالے کے نسبت یہہ قرب او بعد اور
مسافت ثابت وہم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالے کا قرب بعد مسافت کے مقابلہ مین نہین
ہے کیونکہ اس قرب جسمانی مین اول بعد مکانی ضرور ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالے کے
نسبت یہہ بعد مکانی صحیح نہین ہے تو اوسکا قرب بھی جسمانی ہوگا لہذا اس قرب مین بعد
ومسافت کا گمان محض وہم ہے کیونکہ اللہ جل شانہ کے کسی صفت مین تغیر وتبدل
وحدوث وزوال کو ہرگز دخل نہین ہے چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کیمیاے سعادت مین
فرماتے ہین کہ امروز ہم بآن صفت است کہ در ازل بود یعنے اب بھی اللہ تعالے
اوسی صفت کے ساتھہ ہے جیسے کہ ازل مین تہا پس اللہ کی یہہ صفت قرب ومعیت
بھی ازلی ہے جس مین مسافت وجہت کی گنجایش نہین کیونکہ اوس ذات پاک کی شان
الان کما کان ہے پس خوب غور کرو۔
پس ان جملہ[1] اقوال سے تو اوس ذات پاک حق سبحانہ تعالے سے بعد ومسافت

[1] جن اصحاب سلف وخلف نے حق سبحانہ تعالے کے ذات مطلق سے حد وجہت اور بعد ومسافت اور اتصالی وانفصالی
فوقیت کی نفی بالتصریح فرمائی ہے چالیس سے زاید ہین انکے اقوال کو مین نے اس رسالہ مین نقل کیا ہے جس سے عموما
حد وجہت وفوقیت مکانی کی نفی ثابت ہوتی ہے اور خصوصا فصل وبعد ومسافت کی نفی متحقق ہوتی ہے انکے منجملہ جن محققین
مفسرین ومحدثین ومتکلمین متقدمین ومتاخرین نے اوس ذات پاک حق سبحانہ تعالے سے بعد ومسافت وانفصال
کی نفی کی ہے اور جنکے اقوال مندرج رسالہ ہذا ہین وہ حضرات حسب ذیل ہین امام ابو حنیفہ وامام ابو الحسن
علی بن محمد بن مہدی طبری وبیہقی عن الحلیمی وامام بیہقی وامام سیوطی نقلا عن الشیخ عز الدین وامام غزالی و
ثعلبی وابن جوزی وقرطبی وابن حجر مکی وابن حجر عسقلانی نقلا عن الکرمانی وابن فورک وواسعی وشیخ
ابی محمد روزبہان وملا علی قاری وخواجہ باقی باللہ وامام ربانی وسید نعمان آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہم
اجمعین — ونواب صدیق حسن خان۔

فوقیت انفصالی اور جہت مکانی کی نہایت تفصیل وصراحت کے ساتھ نفی ہوگئی الحمد للہ علی ذلک ۔ واضح باد کہ اصحاب سلف و خلف سے جن ایمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات حق سبحانہ تعالے سے جہت و حد و مکان کی نفی فرمائی ہے اونکے (۸۰) نام مین نے رسالۂ التنزیہ فی التشبیہ مین بتلایا ہے اور اون سے چالیس اقوال کو نقل لایا ہے جسکا جی چاہے وہان دیکھلے کہ اسکی بحث نہایت صراحت کے ساتھ وہان کی گئی ہے

مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالے کے نسبت فوقیت انفصالی کا ثبوت کسی آیت و حدیث سے نہین نکالا ہے۔

علہ شاید اسکے جواب مین مولوی صاحب حدیث اوعال کو پیش کرینگے بلکہ سنا گیا ہے کہ کہین اس حدیث سے استدلال بھی فرمایا ہے حالانکہ یہہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہین ہوسکتا اولًا اس اعتبار سے کہ اسی حدیث مین سماؤن کے درمیانی فاصلہ کا ذکر ہے خالق و مخلوق کا درمیانی فاصلہ مذکور نہین ہے ۔ اگر یہہ کہا جاوے کہ عرش مکان ہے اور اللہ تعالے عرش پر ہے لہذا عرش وسما کے فاصلہ سے اللہ تعالے کا فاصلہ مستنبط ہوسکتا ہے تو ہم کہینگے کہ اللہ تعالے کی صفت فوقیت علی العرش سے فاصلہ مکانی کا استنباط کرنا بعینہ ایسا ہے جیسا کہ صفت سامعیت یا بصارت کے ثبوت سے اللہ تعالے کے لیے کان یا آنکہ ہونے کا استنباط کرین اور یہہ باطل ہے ۔ ثانیا اس وجہ سے کہ حدیث اوعال مین علی العرش کے قید کا رفع حدیث دلو کرتی ہے یعنے حدیث اوعال مین فوقیت علی العرش کا مطلق ذکر ہے اور حدیث دلو مین الی الارض السفلے فاصلہ وجود باری کا ثبوت ہے پس ان دونون حدیثون کی باہم تطبیق سے فوقیت و تحتیت مکانی کی قید کے رفع ہوجانے سے فاصلہ مکانی بھی منتفع ہوجاتا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی حدیث دلو سے قوی ہے تو ہم کہینگے کہ دوسرے احادیث صحیحہ متفق علیہ سے جن سے عموم قربت و معیت ثابت ہوتی ہے اون سے اس حدیث دلو کو تقویت ملتی ہے اور نیز جبکہ کلام الہی عموم قربت و معیت پر ناطق ہے تو اوس کا معارضہ حدیث اوعال کی نہین کر سکتی ۔ اگر یہہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی آیت ثم استوی علی العرش کے موافق ہے تو ہم کہینگے کہ فوقیت کے ثبوت سے استوا ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ فوقیت کے لئے استواء لازم نہین ہے پس استواء اور فوقیت کا مفہوم واحد نہین ہے لہذا ثم استوی علی العرش کی آیت سے ثم اللہ فوق ذلک کی حدیث کو تقویت نہین پہونچ سکتی وجہ ثالث یہہ ہے کہ اصل بحث تو فصل و بعد کے ثبوت مین ہے لہذا ضرور ہے کہ جسطرح صفت قرب کا ثبوت نصًا ثابت ہے اسیطرح صفت بعد کا اطلاق بھی شرعًا ثابت کیا جاوے حالانکہ شارع نے اوس ذات مطلق کو قریب کہا بعید نہین کہا ہے یعنے کسی آیت اور حدیث مین حق سبحانہ کی ذات مطلق بصفت بعد موصوف نہین ہوی ہے تو پھر فصل و بعد کا ثبوت نہ صرف باطل بلکہ ضلالت ہے

وسیل ۱۳ ر

اور نہ کوئی ایسا قول لایا ہے جس سے فوقیت انفصالی کا ثبوت ہو بلکہ جسقدر
اقوال کہ مولوی صاحب موصوف نے اپنے تائید مین لائے ہین اون مین عرش
وذات حق سبحانہ تعالے کے درمیانی فاصلہ کا تو کیا ذکر بلکہ اوسمین فاصلہ
کے خفا کا نام تک نہین ہے چنانچہ جن اقوال سے مولوی صاحب نے اس فوقیت انفصالی
کو نکالا ہے از انجملہ علامہ سراج الدین علی بن عثمان حنفی کا یہہ قول ہے کہ سہ ورب العرش
فوق العرش لکن + بلا وصف التمکن والاتصال یعنے پیدا کرنے والا عرش کا فوق عرش
کے ہے لیکن بغیر وصف تمکن یعنے مکان پکڑنے واتصال یعنے لگے رہنے کے اس
قول مین وصف تمکن واتصال کے نفی سے مولوی صاحب نے انفصال کو ثابت کیا
ہے اور یہہ ثبوت اسوجہ پر مبنی ہے کہ اس مین سولے فوقیت اتصالی کے فوقیت
انفصالی کی نفی نہین کی ہے تو مین کہتا ہون کہ یہان فوقیت اتصالی کی نفی سے فوقیت
انفصالی کا ثبوت نہین ہوتا کیونکہ ایک جہت کی نفی دوسرے جہت کے ثبوت کو مستلزم جب
نہین ہے درانحالیکہ یہہ دونون جہت جسمی ومکانی ہین لہذا نفی اتصال کے ساتھہ
انفصال کی نفی بھی ہو جاتی ہے - اصل تو یہہ ہے کہ یہہ قول
عقیدہ مجسمہ وکرامیہ کے رد مین ہے جو عرش پر ذات حق سبحانہ تعالے کا تفوق مکانی
اور استقرار اتصالی علے العرش کہتے ہین جس سے نفی جہت انفصالی کی بھی ہو جاتی ہے
چنانچہ ملا علی قاری حنفی نے اپنی شرح مین اس بیت کے تحت یہہ لکھتے ہین کہ فیہ رد
علی الکرامیۃ والمجسمۃ فی اثبات الجہۃ فان الکرامیۃ یثبتون جہۃ العلو من
غیر استقرار علے العرش والمجسمۃ وھم الحشویۃ یصرحون بالاستقرار علے العرش

انتہیٰ ملخصاً یعنے اس مین رد ہے کرامیہ اور مجسمہ کا ثابت کرنے مین جہت کے کیونکہ کرامیہ ثابت کرتے ہین جہت فوق کی عرش پر بغیر استقرار کے یعنے بفوقیت انفصالی اور مجسمہ جو وہ حشویہ ہین صراحت کرتے ہین ساتھہ استقرار کے عرش پر یعنے بفوقیت اتصالی انتہیٰ۔

(۲) ازانجملہ کیمیاے سعادت کی یہہ عبارت ہے کہ وے فوق عرش است نہ چنانکہ جسمی فوق جسمی باشد یعنے وہ عرش کے اوپر نہ ایسا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اوپر ہو فقط امام صاحب کے اس قول سے بھی مولوی صاحب نے فوقیت انفصالی کا استخراج اوسی طرز پر کیا ہے جیسے کہ علامہ سراج الدین علی کے قول سے کیا تہا حالانکہ امام غزالی کے اس قول سے بھی اون باطل فرقون کے اعتقاد سے احتراز ثابت ہوتا ہے جنہون نے عرش کو مکان و قرارگاہ ٹہرایا ہے جیسے کہ کرامیہ ہین اور جسکا ثبوت خود مولوی صاحب بھی تسلیم کرچکے ہین قطع نظر اسکے امام غزالی رح نے یہان جسمی فوقیت کی جو مستلزم مکانیت ہے مطلقاً نفی کی ہے اور اس جسمی فوقیت مین اتصالی و انفصالی فوقیت دونون داخل ہین جسکا ثبوت ہم پیشتر دیچکے ہین اور امام صاحب کا وہ قول بھی الجام سے نقل کرچکے ہین جسمین فوقیت مکانی کی نفی کی گئی ہے اور احیاء العلوم کا یہہ قول انہ لیس مختصا بجہۃ بھی بتلادیا گیا ہے جو تخصیص فوقیت انفصالی کا استیصال پوری طرح کردیتا ہے۔ اور نیز اس جہت فوقیت انفصالی کی نفی۔ امام صاحب کے اوس قول سے بھی بالتصریح ہوجاتی ہے جسکو ہم آیندہ احیاء سے نقل کرینگے۔

(۳) ازانجملہ امام بیہقی کا یہہ قول ہے وفی الجملۃ یجب ان یعلم ان استواءہ سبحانہ وتعالےٰ لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان ولا مماسۃ شئی من خلقہ

یعنے فی الجملہ واجب ہے کہ جانے معنی برعرش پر اللہ تعالے کا استوی نہین ہے وہ معنی
ہین جیسے ہو جاتے ہین جسم بیٹھتے اور نہ معنی مین قرار پکڑنے کے مکان مین اور نہ لگے
رہنے کے ساتھ کسی چیز کے اپنے مخلوقات سے انتہی - اس قول مین ولا استقرار فی مکان
ولا مماسہ سے فوقیت اتصالی عرش کی جو نفی ہوتی ہے شاید اسیکو مولوی صاحب نے
فوقیت انفصالی کے ثبوت پر استدلال کیا ہے حالانکہ خود امام بیہقی نے حق سبحانہ تعالے
کی ذات پاک سے حد وجہت و مسافت مکانی کی نفی کر چکے ہین جس سے فوقیت انفصالی
کی بھی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ وہ اقوال اوپر گذر چکے -

(۴) از انجملہ صاحب رسالہ الانتہا فی الاستواء کا یہہ قول ہے کہ بل معتقدنا ان فوق
اللہ تعالے علی العرش لیس فی ظرفیة ولا یحیطہ مکان ولا زمان انما ہو فوق
الامکنة یعنے بلکہ اعتقاد ہمارا وہ ہے کہ بیشک اللہ تعالے عرش پر ہے نہین
ہے وہ کسی ظرف مین اور نہ احاطہ کر سکتا ہے اوسکو کوئی مکان و زمان سوائے اسکے
نہین کہ وہ اللہ سب مکانون کے اوپر ہے انتہی - شاید یہان مولوی صاحب نے انما
ہو فوق الامکنة سے عرش و لامکان کے درمیان فاصلہ کو نکالا ہے حالانکہ یہہ
بات خود مراد قایل کے خلاف ہے بلکہ خود مولف رسالہ علی العرش فوقیت انفصالی کے
معتقد نہین ہین چنانچہ یہہ امر انکے رسالہ انتہا کے دیکھنے والون پر ظاہر ہے بلکہ خود
مولوی صاحب نے بھی رسالہ الاستوا علی الاحتوا مین مولوی وحید الزمان صاحب کا نواب
صدیق حسن خان صاحب کے متبع ہونا اور نیز نواب صاحب بلا فاصلہ کی فوقیت کے
قایل رہنا بیان فرمایا ہے چنانچہ امر اخیر کے نسبت مولوی صاحب یہہ لکھتے ہین کہ
(باوجود اس قول کے بلا فاصلہ جو کہا اس سے ہمکو بڑی حیرت حاصل ہوتی ہے الخ

پس اس صورت مین مولوی عبد الرحمان صاحب جو بقول مولوی صاحب فوقیت ذاتیہ کے
قائل نہین فوقیت انفصالی وجہت علو فوق کے کیسے قائل ہو سکتے ہین بلکہ بیان اول ہر دو
وجہ فوق کا مستلزم ہے صرف استقرار بلا کیف کا قائل ہونا جو انکار ہے فوقیت عرش
کیونکہ عرش فوق جمیع اکمنہ ہے۔

(۵-۶) ازانجملہ امام ابو حنیفہ کے یہہ دو قول ہین کہ فرماتے ہین اللہ تعالی علی العرش استوی
من غیر ان یکون حاجۃ الیہ واستقرار علیہ یعنے ہم اقرار کرتے ہین کہ بیشک اللہ تعالے
نے عرش پر استوی کیا ہے بغیر حاجت کے کہ حاجت ہو اوسکو طرف عرش کے
اور بغیر قرار پکڑنے کے عرش پر انتہی اور فلو صار محتاجا الی الجلوس والقرار علیہ فقبل
خلق العرش این کان ربنا یعنے اگر ہوتا محتاج طرف بیٹھنے اور قرار پکڑنے کے اوسپر پس آگے
پیدا کرنے عرش کے کہان تہا رب ہمارا انتہی۔
بیشک امام صاحب کے ان ہر دو اقوال سے فوقیت اتصالی کی جو مستلزم مکانیت ہے نفی
ہوتی ہے مگر اس سے فوقیت انفصالی کیسے ثابت ہوجاویگی حالانکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے
تو فقہ اکبر مین خالق و مخلوق کے درمیان سے فاصلہ ومسافت کی نہ صرف نفی کی ہے بلکہ
رسالہ وصیت مین یہہ فرما چکے ہین کہ من حصر اللہ تعالے فی الجہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ
فقد کفر یعنے جس نے خدا ے تعالے کو جہت فوق یا تحت حصر کرے بہ تحقیق وہ کافر ہوا
پس ان دو نون قول سے بعد و مسافت مکانی کا ثبوت و فوقیت اتصالی یا انفصالی کی
تخصیص باطل ٹہرتی ہے اور کفر پر اوسکے دلالت کرتی ہے کیونکہ ان دو نون قسم کی فوقیت
حصر مین قید وجہت مکانی ثابت ہے۔
(۷) ازانجملہ حضرت سید عبد القادر جیلانی قدس سرہ کا یہہ قول ہے کہ وانہ استواء

الذات علی العرش لا علی المعنی القعود والمماسة کما قال المجسمة والکرامیة یعنی وہ استواء اللہ کا استواء ذات کا ہے عرش پر بمعنی بیٹھنے اور لگے رہنے کے ہے جیسا کہ مجسمہ اور کرامیہ نے کہا انتہی۔ اس قول سے بھی جہت فوقیت اتصالی کی نفی ہوتی ہے جو عقیدہ مجسمہ اور کرامیہ ہے مگر اس نفی فوقیت اتصالی سے انفصالی فوقیت تو ثابت نہیں ہو سکتی جیسا کہ گذر چکا۔

(۸) از انجملہ ابو عبداللہ محمد کرام کا یہ قول ہے کہ ان کونہ تعالے فی الجھة ککون الاجسام فیھا وھو مماس للصفحة العلیا من العرش وجوز علیہ الحرکة والانتقال یعنے کرامیہ گئے ہیں اس طرف کہ ہونا اللہ تعالے کا جہت فوق میں مانند ہونے اجسام کے ہے جہت میں اور وہ تعالے لگے رہنے والا عرش کے اوپر کی سطح سے اور جایز رکھا اس نے خدا پر حرکت و انتقال کو انتہی اس قول سے اگرچہ عقیدہ کرامیہ کا رد مقصود ہے کیونکہ فوقیت اتصالی علی العرش کی صورت میں حرکت و انتقال صفات اجسام کا جایز ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن فوقیت انفصالی کی صورت میں بھی حرکت و انتقال کے جواز کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ اجسام کے نسبتیں چار ہیں اتصال و انفصال و حرکت و سکون جبکہ جہت مکانی کا ثبوت ہی مستوجب ثبوت حرکت و انتقال ہے اور جہت مکانی کا اطلاق فوقیت اتصالی و انفصالی دونوں پر حاوی ہے لہذا اس قول سے جملہ صفات اجسام کی جو وہ جہت فوقیت اتصالی و انفصالی و حرکت انتقال ہے نفی ہوجاتی ہے۔

(۹) از انجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول ہے کہ بیچون را بیرون دایرۂ چون باید جست و لامکانی را ماورائے مکان باید طلبید یعنے خدا کو عالم کے باہر ڈھونڈے اور ا

اوس لامکانی کو سوائے عالم کے طلب کرے فقط یہان لفظ بیرون اور وراء سے
مولوی صاحب یہہ استدلال فرماتے ہین کہ (اس قول سے خدائے تعالے عالم
سے جدا اور پرے یعنے لامکان رہنا صاف ثابت ہوتا ہے انتہی۔ حاصل اس
استدلال کا یہہ ہے کہ عرش تو مکان ہے اور لفظ وراء کے معنی پرے کے
ہین تو لامکان عرش سے جدا اور پرے فاصلہ پر ٹہرا جہان خدائے تعالے کی
ذات ہے فقط بقول مولوی صاحب جب وراء مکان کا مفہوم لامکان ٹہرا تو
امام ربانی کا دوسرا قول کہ او تعالے وراء الوراء است جسکو خود مولوی صاحب نے
قول اول کے ساتھ ہی نقل فرمایا ہے اوس لامکان کو مکان بناتا ہے کیونکہ ایک
وراء کا مفہوم لامکان ٹہرا تو دوسرے وراء سے حق سبحانہ تعالے کا اس لامکان سے
پرے رہنا ثابت ہوا اور نیز امام ربانی جلد سیوم کے مکتوب ۹۰ مین فرماتے ہین
کہ او سبحانہ تعالے وراء الوراء است ثم وراء الوراء یعنے اللہ تعالے وراء سے
بھی پرے ہے پھر اوس پرے سے بھی پرے ہے فقط امام ربانی کے اس قول
سے تو بہترے لامکان ثابت ہوگئے پس اس صورت مین اللہ تعالے کی ذات
پاک کا اوس لامکان مین ہونا ثابت نہین ہوتا جسکو مولوی صاحب نے وراء دایرہ
عالم یعنے عرش کے اوپر بفاصلہ مکان تجویز فرمایا ہے کیونکہ اگر وراء کے معنی مین
مسافت مکانی فرض کرین تو قولہ تعالے من ورائہم محیط سے عرش وسماوات کے
مکانات کے اندر اور زمین کے اوپر ہی لامکان کا ہونا ثابت ہوجاویگا کیونکہ ان
کفار محاط کا ٹھکانا زمین ہے جنپر خدائے تعالے احاطہ کیا ہوا ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالے
کے نسبت اس وراء کے معنی مین فاصلہ جسمی اور مسافت مکانی نہین ہے

جیساکہ خود امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جلد اول کے مکتوب ۲۰۵ مین فرمایاہے
کہ او تعالے از عقول وافہام ما و از علوم و ادراکات ما وراء الوراء است با آنکہ
دانیم کہ این وراءیت در جانب قرب است نہ در جانب بعد کہ او سبحانہ از ہر
نزدیکے نزدیک تراست حتے کہ ذات احدیت او سبحانہ را نزدیک ترمی یابیم الخ
یعنے اللہ تعالے ہمارے عقلون اور فہمون اور علمون اور ادراکون سے بھی
وراء الوراء یعنے ہمارے علم وعقل کی حد سے باہر ہے لہذا ہم اوسکو پا نہین سکتے
باوصف اسکے ہم جانتے ہین کہ یہہ وراءیت قرب کے جانب ہے بعد کے طرف
نہین یعنے حق سبحانہ تعالے کی وراءیت کے مفہوم مین قرب ہے بعد ومسافت
نہین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالے تمام نزدیکیون سے بہی نزدیک ہے یہانتک کہ
اوس سبحانہ کی ذات احدیت کو زیادہ نزدیک ہم پاتے ہین الخ پس اس قول
فیصل سے امام ربانی کے بالکل ٹوٹ گیا وہ استدلال جو انکے پہلے قول سے
خداوند تعالے کا عالم سے فاصلہ مکانی کے ساتہہ دور اور جدا ہونے پر قایم کیا
گیا تہا الحمد للہ۔ یہہ تو ایک بالکل صاف بات ہے۔ کہ جب وہ ذات پاک جسم ومکان
ہی سے منزہ ومقدس ہے تو پہر اوسکی نسبت جسمی اور مکانی کوئی معنی بھی صحیح نہین
ہوسکتے علی الخصوص جبکہ وراء کے معنی مین فاصلہ ومسافت کے ہونیکی ضرورت
وشرط بھی نہین ہے جسکو ہم قریب مین بیان کرینگے۔
اگرچہ ان تمام اقوال مستندۂ مولوی صاحب سے حق سبحانہ تعالے کی فوقیت الفضائی
علی العرش ثابت نہین ہوتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے اس فوقیت
الفضائی کو بعض دوسرے اون اقوال سے نکالا ہے جنمین لفظ باین منکا آیا ہے چنانچہ

مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب مین فرماتے ہین کہ تم لوگون نے ان دلایل سے خدا کے لئے فوقیت اتصالی سمجھی اور ہمارے پیشوایون نے جو سلف وغیرہم ہین اُن سے فوقیت انفصالی سمجھی اسی سبب سے محدثین وغیرہم نے جو سلف کا مذہب بیان کیا ہے خدا کی فوقیت کو باین عن خلقہ بتایا ہے یعنے وہ تعالے عرش کے اوپر ہے جدا اپنے خلق سے انتہی پس معلوم ہوتا ہے کہ یہان مولوی صاحب نے رب الانام کی مباینت کو مثل مباینت اجسام کے سمجھا ہے جو اتصال اجزا کے بعد باہم دیگر انفصال مکانی واقع ہوتا ہے اور نیز حق سبحانہ تعالے کے نسبت ایسے جسمی معنی کو لیا ہے جو ظاہر معنی ہے یعنے اوسکے ظاہری معنی کو جاری کیا ہے لہذا مباینت کی معنی مین فصل و مسافت مکانی کو ضروری سمجھا ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی کا انکار کیا ہے حالانکہ یہ امر ضروری نہین ہے کہ جو دو چیزین بالماہیت متباین ہون اون مین مسافت مکانی بھی واقع ہو کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ صفات و موصوف مین باوجود مباینت حقایق کے باہم دیگر مسافت نہین ہے اور آب آتش کی ماہیت مین باوصف مباینت معنوی کے صورتا قربت ہے جیسا کہ آب گرم ہے تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ آب آتش ماہیت وخاصیت و طبیعت مین باہم مباینت رکھتے ہین اور دو ضد کا بوقت واحد مکان واحد مین جمع ہونا باطل ہے کیونکہ الضدان لا یجتمعان مسلم ہے باوجود اسکے آب گرم مین آتش کا اجتماع پایا جاتا ہے حالانکہ یہہ خلاف عقل ہے چونکہ پانی کی گرمی محسوس ہے لہذا امر حسی کا انکار بھی مخالف عقل ہے لہذا امکان آب مین دوسرے مکان آتش کو عقل ہی خود بخود تجویز کرتی ہے گو کہ عقلاً یہہ ہر دو مکان منفصل ہین مگر

جیسا متصل غرض قرب و بعد ان دونون چیزون کا نہ باہم متصل ہے اور نہ منفصل اور اوسکی تصریح دوسرے مثالون مین عنقریب آیگی انشاء اللہ تعالی

اور جو لوگ کہ خواص اشیا سے واقف ہین وہ اس امر کو بخوبی جانتے ہین کہ حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست باہم جمع ہوتے ہین کیونکہ جن چیزونمین باہم تباین نہین ہے اون مین مسافت کی شرط نہین ہے بلکہ بعض وقت تو باوصف اتحاد ماہیت کے بھی اوسپر مباینت حکمی کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ طلاق باین ہے اگرچہ مفہوم طلاق مین تعلق زوجیت کا انقطاع ہے لیکن اوسکے ساتھ لفظ باین کا ملحق ہونیکے بعد بھی وہ حکمی تعلق بکلی منقطع نہین ہوتا کیونکہ طلاق باین مین جسکی حد تین طلاق کے اندر ہے طلاق ثالث کا حق زوج کو حاصل رہنے سے زوجیت کا تعلق قایم رہتا ہے لہذا اندرون عدت غیر زوج کو اوس کا نکاح جایز نہین ہوتا بلکہ بعد عدت بھی بغیر نکاح غیر زوج کے اوسکو نکاح ثانی سے اپنے تعلق زوجیت کو وہ مستحکم کر سکتا ہے۔ دوسرے مثال اسکی صوفی کاین و باین کی ہے جسکے معنی امام ربانی اپنے مکتوب (۴۳) جلد ثانی مین فرماتے ہین کہ آنچہ گفتہ اند کہ صوفی کاین و باین است یعنی بہ ظاہر با خلق است و بباطن از ایشان جدا است کہ با حق است یعنے وہ جو کہتے ہین کہ صوفی کاین اور باین ہے اوسکا مطلب یہ ہے کہ وہ ظاہر مین خلق کے ساتھ ہے اور باطن مین اون سے جدا ہے کیونکہ اوسکے باطن کا تعلق حق کے ساتھ ہے فقط پس یہان باین کا مفہوم صرف انقطاع تعلق باطنی ہے جسمین فاصلہ و مسافت مکانی کی گنجایش نہین الغرض اسکی مثالین اور بھی مل سکتی ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ باین کی معنی ہمینہ وہ

(یعنے باین عن خلقہ سے) نفی قول جہمیہ کی نہ اثبات جہت کا جانب آخرین (یعنے بطرف بالاے عرش کے) ارادہ کیا ہے موافق اطلاق شرع کے اور اسیطرح روایت کیا ہے بیہقی نے علی بن الحسن سے کہتے ہین وہ پوچھا مین نے عبداللہ بن المبارک سے کہ کیا پہچانتے ہو اپنے رب کو کہا ساتوین آسمان مین اپنے عرش پر مین نے کہا جہمیہ ایسا کہتے ہین ایسا ہی کہ کہا تو نے ساتھہ حد کے کہا ان ساتھہ حد کے کہا بیہقی نے سوا اسکے نہین کہ ارادہ کیا عبداللہ نے ساتھہ حد کے وہ حد جو مسموع ہوتی ہے قایل کے قول سے وہ یہہ ہے کہ خبر صادق مین وارد ہوئی ہے یہہ بات کہ اوس نے عرش پر استوی کیا ہے پس وہ اپنے عرش پر ہے جسطرح خبر دیا گیا ہے اور قصد کیا عبداللہ نے اس بات سے جھٹلانا جہمیہ کا اونکے زعم مین یہہ ہے کہ وہ ہر مکان مین ہے فقط پس اس سے ثابت ہوا کہ یہان لفظ باین کے وہ معنی مراد نہین ہین جس سے مولوی صاحب نے انفصالی جدائی مراد لی ہے۔

بالغرض اگر مباین کے معنی مین فصل وجدائی مکانی لازمی ہے تو پھر امام شوکانی کے اس قول کا کیا مفہوم ہوگا کہ هذه شعبة من شعب التاويل تخالف مذاهب السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعهم - یعنے آیات قرب ومعیت کی علم کے ساتھہ تاویل کرنی یہہ ایک شاخ ہے شاخون سے تاویل کے جو مخالف ہے مذہب سلف کے اور مغایر ہے اور مباین ہے جیسے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین تھے فقط یہان امام شوکانی نے مباینت کو بمعنی مخالفت ومغایرت کے لایا ہے جس مین فصل ومسافت مکانی کی گنجایش ہی نہین ہے

فافہم اور اس قسم کی اور مثالین بھی دوسرے اقوال سے ہی ملتے ہین جو آمیزہ مذکور ہو گئے ۔

دوسرا استدلال بھدلوی صاحب کا یہہ قول ابن ابی حاتم کا ہے

ان ھشام بن عبد اللہ الرازی صاحب محمد بن الحسن حبس رجلا فی التجھم فتاب فجی بہ الی الھشام لیمتحنہ فقال لہ اتشھد ان اللہ علی عرشہ بائن من خلقہ فقال اشھد ان اللہ علی عرشہ ولکن لا ادری ما بائن من خلقہ فقال ردوہ فانہ لم یتب بعد انتھی یعنے ہشام نے قید کیا ایک مرد کو عقیدہ جہمیت کے سبب سے تو پھر تو بہ کیا پس لایا گیا وہ ہشام کے پاس تا کہ امتحان کرے اوسکا پس پوچھا اوس سے کیا تو گواہی دیتا ہے کہ تحقیق اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے جدا ہے خلق سے پس کہا اوس مرد نے مین گواہی دیتا ہون کہ بیشک اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے لیکن مین نہین جانتا کہ بائن عن خلقہ کیا ہے پس کہا ہشام نے پلٹا لیجاؤ اوسکو کیونکہ اوس نے توبہ نکیا فقط مولوی صاحب یہہ فرماتے ہین کہ یہان غور کا مقام ہے کہ باوجود گواہی دینے اس مرد کے کہ خدا عرش کے اوپر ہے لیکن خلق سے جدا ہے نہ کہنے سے ہشام نے اوسکی توبہ قبول نکی پس اگر خدا کا جدا ہونا اپنے خلق سے کہ جس مین عرش بھی داخل ہے صحابہ و تابعین کی بات نہوتی تو اس مرد کو پھر قید کرنے کا کیا سبب تھا انتہی ۔ مین کہتا ہون کہ اوس مرد جہمی کا اپنے عقیدہ جہمیت پر قایم رہنے کا سبب تھا لہذا اس قول سے رد عقیدہ جہمیت کا ہوتا ہے نہ کہ ثبوت جہت کا کیونکہ علی عرشہ کے ظاہر معنی سے ثبوت تمکن کا شبہ ناشی ہوتا ہے جسکا رفع لفظ بائن سے

کیا گیا تاکہ علی العرش سے جہت مکانی اور فوقیت اتصالی نہ سمجھی جاوے چنانچہ
کتاب اسماء الصفات میں قال البیہقی فی معنی البائن الله لایحلها ولا تحله ولا
تحله ولا یماسها ولا یشبهها ولیست البینونة بالعزلة یعنے بیہقی نے باین کے
معنی میں یہہ کہا ہے کہ تحقیق وہ خدا تعالے حلول نہین کرتا اپنے مخلوقات
مین اور نہ مخلوقات حلول کرسکتی ہے خدا مین اور نہ خدا لگا ہوا ہے مخلوق سے
اور نہ اوس سے ملکر متشابہ ہوا ہے اور نہین ہے معنی بینونت کی کنارہ ہونے
اور الگ ہوجانے کے انتہی۔ یہہ قول امام بیہقی نے امام ابوالحسن اشعری سے
نقل کیا ہے جس سے باین عن خلقہ کے مفہوم سے فاصلہ و مسافت کی کلی
نفی ہوجاتی ہے اور نیز امام بیہقی نے اپنی سند مین ابوالحسن علی بن مہدی طبری
شاگرد ابوالحسن اشعری کے قول ولا مباین للعرش کے بارہ مین کہا ہے کہ
یرید به مباینة الذات التی هی بمعنی الاعتزال والتباعد لان المماسة والمباینة التی
هی ضدها والقیام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد
لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوًا احد فلا یجوز علیه ما یجوز علی الاجسام انتہی
یعنے ارادہ کیا ہے اس نفی مباینت سے ایسی مباینت ذات کی جو بمعنی علحدگی
اور دوری کے ہے کس واسطے کہ یہہ مباینت جو ضد ہے مماست کی
اور کھڑے ہونا اور بیٹھنا اوصاف ہین اجسام کے اور اللہ عز وجل احد و صمد
ہے نہین جنا اور نہ جنا گیا اور نہین ہے اوسکے برابری کا کوئی پس نہین جائز
ہے اوسپر جو جائز ہے اجسام پر انتہی پس اس سے نفی ہوگئی اللہ تعالے
کی مباینت ذاتی کے مفہوم سے جدائی مکانی اور بعد انفصالی کی یہان یہہ

امر غور کے قابل ہے کہ امام ابوالحسن اشعری نے باین عن خلقہ سے اتصال کی نفی کی ہے اور اون کے شاگرد ابوالحسن علی بن مہدی الطبری نے نفی مباینت سے اوس انفصال کی نفی کی ہے جو ضد مماس یعنے اتصال ہے جس سے ثابت و متحقق ہوگیا کہ حق سبحانہ تعالےٰ کی مباینت ذاتی کے مفہوم مین اتصال و انفصال نہین ہے اور ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث مین لکہا ہے کہ وانہ باین عما خلق ببینونة الصفة والنعت لا بالتحیز والمکان والجہة یعنے خدا تعالےٰ باین (مغایر ہے) اوس چیز سے جو پیدا کیا ہے ببونت صفت او نعت کی سی اور نہین ہے یہہ مباینت تحیز و مکان و جہت کی انتہیٰ۔

تیسرا استدلال مولوی صاحب کا امام غزالی کا یہہ قول ہے وانہ باین عن خلقہ بصفاتہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ یعنے اور وہ تعالےٰ باین یعنے جدا ہے اپنے خلق سے ساتہہ صفات اپنے کے نہین ہے ذات پاک مین اوس کے غیر اسکا اور نہ غیر مین اوسکے ذات اوسکی انتہی (یہہ ترجمہ بلفظ مولوی صاحب کا ہمنے یہان نقل کردیا ہے) یہان مولوی صاحب نے لفظ باین سے امام غزالیؒ کی غرض عرش پر حق سبحانہ تعالےٰ کی جدائی فاصلہ و مسافت مکانی کی مراد لی ہے حالانکہ امام صاحب کے دوسرے اقوال اوسکے منافی ہین جسکا تفصیلی ثبوت ہم آیندہ دینگے لیکن اس مقام پر اگر لفظ باین کی معنی بغرض امام صاحب کی غرض وہی بعد و فاصلہ مکانی لی جاوے تو ثابت ہوتا ہے کہ جسطرح حق سبحانہ تعالےٰ کی ذات اپنے مخلوق کے اوپر بفوقیت انفصالی ہے اسیطرح اوسکے صفات بہی مخلوق کے اوپر بفوقیت انفصالی

ہین چنانچہ مولوی صاحب نے بہی امام صاحب کے قول انہ باین عن خلقہ
بصفاتہ پر جو حاشیہ چڑہایا ہے اوس مین یہہ لکہا ہے کہ (مع صفات
اپنے خلق سے جدا ہے کیونکہ قیام صفات کا ذات پر ہوتا ہے) ہان بہت
معقول یہی حق ہے پس اس صورت مین وہ معیت و قربت علمی بہی باطل
ہوگئی جسکے معتقد مولوی صاحب ہین اب رہا یہہ امر کہ بغیر از تعلق ذات کے
علم اوسکا عالم کے ساتہہ مجازًا ہے یہہ ایک بے دلیل دعوے ہے کیونکہ
مجاز کے لئے بہی باہمی مناسبت شرط ہے لہذا اول اوس تعلق و مناسبت کو
بیان کردینا ضرور تہا جسکے وجہہ سے عالم کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی معیت
علمی بغیر ذات کے جایز متصور ہوسکے ۔ اصل تو یہہ ہے کہ جملہ اول انہ باین عن خلقہ
بصفاتہ مین امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بینونت ذاتی کو بصفاتہ کی قید سے رفع
کیا ہے جس سے مقصود یہہ ہے کہ خلق سے اللہ تعالے کو اپنے صفات سے
بینونت ہے لیکن مولوی صاحب نے جو با کو مع کی معنی مین لئے ہین سراسر مذاق کلام
کے خلاف ہے کیونکہ بالفرض اگر اس سے امام صاحب کی غرض بینونت ذاتی مع الصفات
ہوتی تو دوسرا جملہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ بیکار ٹہرتا کیونکہ پہلے
جملہ سے ذاتی مباینت تو ثابت ہی ہوچکی تہی اور اللہ تعالے کی ذاتی فوقیت انفصالی
ٹہرچکی تو پہر بایکہ مگر حلول ممکن ہی نہین تہا کیونکہ حلول کا شبہہ قربت و معیت کی
صورت مین پیدا ہوسکتا ہے جبکہ امام صاحب نے ذات اللہ مین ذات مخلوق کے
حلول کرنے اور ذات مخلوق مین ذات اللہ کے حلول فرمانے کی نفی کی ہے تو
ثابت ہوا کہ یہہ مباینت ذاتی انفصالی نہین ہے بلکہ باوجود قربت ذاتی کے مخلوق و

جمیع اوصاف مخلوق سے صفات آلٰہی مین مباینت ہے دبس فافہم۔

پس اس سے ثابت و متحقق ہوگیا کہ جسطرح باین عن خلقہ کے قول سے
ذات حق سبحانہ تعالےٰ سے صفات مخلوق سے حلول و اتحاد جسمی و اتصال مکانی کا
مفہوم منتفی ہوجاتا ہے اسیطرح بعد و مسافت جسمی و انفصال مکانی کا انتفا بھی ہو
جاتا ہے کیونکہ حسی فوقیت کے دو ہی صورتین ہین اتصالی اور انفصالی اور یہہ دونون
اوس ذات پاک سے منتفی ہین لہذا حق سبحانہ تعالےٰ کی فوقیت مخلوق کے فوقیت
کی مباین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلقہ مخلوق کے ذوات کی مباین ہے
اسلئے کہ ذات مطلق اور ذوات مخلوق کے درمیان مباینت حقیقی جو عبارت ہے
غیریت سے ثابت ہے کیونکہ ذات مطلق واجب الوجود ہے اور ذوات مخلوق کے
معدوم الحقیقت ہین تو پھر ان دونون ذوات متغایر الحقایق مین اتحاد و عینیت
لغوی باطل و محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ حقایق عالم وہ صور علمیہ ہین جو علم الٰہی مین ثابت
ہین اور اپنے مخلوق کا یہہ علم ذاتی حق سبحانہ تعالےٰ کو قبل از خلق کے بھی حاصل ہے
الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر۔ اور ان صور علمیہ پر جو حقایق اشیا ہین اطلاق
شے کا نصًا وارد ہے قال اللہ تعالےٰ اذا اراد شیئًا ان یقول لہ کن فیکون
ظاہر ہے کہ یہان امر کن کا مخاطب شے ہے اگر شے کو موجود فرض کی جاوے تو یہہ
حکم تحصیل حاصل ہوگا اگر معدوم محض خیال کی جاوے تو خطاب ہی باطل ٹھہریگا کیونکہ
معدوم محض صلاحیت خطاب کی نہین رکھتا لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جو مخاطب ہے
یعنے مراد آلٰہی جسکے ظہور خارجی کا اللہ تعالےٰ نے ارادہ فرمایا ہے یا وہ مراد جو

امر کن کا مخاطب ہے علماً تو ثابت ہو بوجود ذہنی اور خارجاً معدوم ہو بوجود عینی
چنانچہ اسی عدمیت ذاتی اشیاء پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالے وقد خلقتک
من قبل ولم تک شیئاً یعنے قبل از خلق کے تو کچھ شے نہ تہا یعنے معدوم تہا حالانکہ
قول اول سے حقایق اشیاء پر شے کا اطلاق صادق آچکا ہے اور روے
ثبوت علمی کے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوق کا علم ہونا ضروری ہے
جیسے کہ الا یعلم من خلق سے ثابت ہے جبکہ قبل از خلق کے ہر شے کا ثبوت
علمی یا وجود ذہنی ذات حق مین محقق ہوگیا تو قول ثانی مین قبل از خلق کے نفی شے
کی دلالت کرتی ہے ازروئے وجود خارجی و عینی کے یعنے ذات شے وہ صورت
علمی ہے جو ذات الٰہی مین ثبوت علمی یا وجود ذہنی رکہتی ہے پس اس صورت مین
ہر شے کی حقیقت فی نفسہ معدوم ہوی باعتبار عدمیت ذاتی کے اور حقیقت شے
سے وہی صورت علمی بہی مراد ہے جو ذات الٰہی مین ثابت ہے لہذا معدوم محض
کبہی نہین ہے لہذا ہر شے امر کن کے مخاطب اور مرتبہ علم سے عین مین آنیکی بالذات
صلاحیت رکہتی ہے جبکہ یہہ امر متحقق ہوگیا کہ فی نفسہ کسی شے کو وجود ذاتی نہین ہے
بلکہ بالحقیقت عدمیت رکہتی ہے اور ذات الٰہی واجب الوجود اور بالذات موجود
ہے تو ان دونوں ذاتون مین مباینت کلی و غیریت حقیقی واقع ہوئی پس باوجود
اس تباین حقیقین و تغایر ذاتین کے انکے درمیان بعد و فصل مکانی کو دخل نہین
ہے کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالے سے ان ذوات عالم کا (جو صور علمیہ الہیہ مین)
انفکاک محال و باطل ہے وجہ اسکی یہہ ہے کہ صور علمیہ متعلقات علم الٰہی ہین لہذا
ذات الٰہیہ سے علم کا انفکاک جہل کو ثابت کریگا یا ذات باری سے اسکے معلومات کی

جدائی علیحدگی و حلول کو جگہہ دیگی اللہ تعالے کے ذات پاک مین حلول و جہل کو ہرگز دخل نہین ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالے کی بالذات موجود ہو تو اوسکے جملہ صفات حیات و علم و سماعت و بصارت وغیرہ بھی وجودی ہونگے لہذا صفات عدمی کو اوسمین کسی طرح سے دخل و گنجایش نہ مل سکیگی اسیطرح جبکہ ذوات تمام اشیاء جو صور علمیہ الہیہ ہین خارجاً معدوم الحقیقت ہین تو اوسکے جملہ صفات خارجیہ بھی عدمی ہونگے یعنے مردگی و جہل و کوری و کری وغیرہ لہذا ان صور علمیہ مین جو بالذات معدوم ہین صفات وجودی مثل حیات و علم و بصارت و سماعت وغیرہ کو دخل و گنجایش نہ ملیگی اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالے نے اشارہ فرمایا ہے کہ ھل اتے علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیأ مذکورا انا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج نبتلیہ فجعلناہ سمیعاً بصیرا ۲۹ ع ۱۹ یعنے کیا آیا ہے انسان پر ایسا کوئی وقت کہ نہ تہا وہ کچہہ شے یعنے معدوم الحقیقت تہا اور وجود خارجی نہین رکہتا تہا ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے ہوئے نطفہ سے آخر خلقت تک پلٹتے رہے اوسکو پھر کردیا سننے والا اور دیکھنے والا یعنے بالحقیقت وہ اپنے صفات عدمی کوری اور کری سے متصف تہا اور وہ صفات وجودی سماعت و بصارت سے موصوف ہوگیا پس اس سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مین جو واجب الوجود ہے اور اوسکے صفات وجودی مین مخلوق کے ذوات کو جو معدوم الحقیقت ہین یا اونکے صفات عدمی کو دخل نہین ہے اسی واسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ولا فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ کیونکہ واجب و ممکن فی حد ذاتہ اپنی حقیقت وجود و عدم پر ثابت اور باہم دیگر مباین ہین لہذا بایکدیگر اتحاد و حلول محال ہے

کیونکہ اتحاد و حلول دو جسمون مین واقع ہوتا ہے لیکن یہان ذات حق کی اور حقایق ممکنات کے معیت ہنین سے کہتے ہین یہہ ایسا دقیق سر ہے جسکا ادراک جلد باز انسان ہرگز نہین کرسکتا۔

الحاصل یہہ مباینت و مغایرت ذات حق سبحانہ تعالے کی اپنے ذوات مخلوق کے ساتھہ مثل دو جسمون کے ایسی نہین ہے جنکے درمیان فصل و بعد مکانی واقع ہو غلطہذا بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات مین قرب الہی کے نسبت حلیمی سے نقلًا لایا ہے کہ معناہ لامسافۃ بین العبد وبینہ یعنے قربت عبد و رب کے درمیان کوی مسافت نہین ہے اور حدیث مین آیا ہے کہ ھو عندہ فوق العرش یعنے لوح محفوظ اللہ کے نزدیک فوق عرش ہے اگرچہ اس حدیث سے اللہ تعالے کی فوقیت ذاتی عرش پر اور اسکی قربت ذاتی لوح محفوظ سے ثابت ہوتی ہے مگر ضمنًا اس سے عرش پر لوح محفوظ کی فوقیت بھی نکلتی ہے لیکن یہان اللہ تعالے کی فوقیت مقصود بالذات معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہہ فوقیت رتبی ہے جس سے اوسکی عظمت و قدرت و کبریائی ظاہر ہوتی ہے اور یہی فوقیت صفت استوا کی ساتھہ ایک مناسبت معنوی بھی رکھتی ہے کیونکہ اس صفت استوا کے باعث رحمن کو عرش کے ساتھہ ایک خاص مناسبت حاصل ہے اور یہہ خصوصیت صفت استوا کی سوائے عرش کے کسی اور مخلوق کے ساتھہ حاصل نہین ہے جسکی تفصیل رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین حسب حال اوس مقام کے گذر چکی ہے لیکن عرش پر لوح محفوظ کی یہہ فوقیت حق سبحانہ تعالے کی فوقیت کے مانند نہین ہے بلکہ یہان عرش پر لوح محفوظ کے ہونیکے ذکر سے لوح محفوظ کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے

کی قربت ذاتی کا اظہار مقصود ہے کیونکہ لوح محفوظ مظہر خاص صفت علم الٰہی ہے لہذا یہان ذات حق سبحانہ تعالے کی فوقیت و استواء عرش پر اور لوح محفوظ کے ساتھہ قربت کے اظہار مین یہہ حکمت ہے کہ ہر ایک مظہر مین خاص خاص صفت الٰہی کے قبول کرنیکی صلاحیت ہے لہذا اوس مظہر کو اوس صفت الٰہی کے ساتھہ ایک مخصوص نسبت حاصل ہے اور یہہ امر اون مظاہر کی حقیقت کی معرفت پر منحصر ہے۔

بالجملہ بیان بالا سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی فوقیت سے فوقیت مکانی ہرگز مراد نہین بلکہ اوسکا فوق بلا کیف و علو رتبی ہے جیسا کہ امام غزالی کا قول اسپارہ مین اوپر گذر چکا ہے کیونکہ فوقیت مکانی اوسکی محال ہے جو جسم ہو یا جسم مین عارض نہ ہو اس وجہ سے کہ یہہ مکانی فوقیت دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہوگیا تو پہر فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہوگئی اور اس فوقیت رتبی کو خود مولوی صاحب بہی تسلیم کر چکے ہین چنانچہ فائدہ جدیدہ مین فرماتے ہین کہ چراغ ہدایت مین مولوی عبد القادر صاحب بنگلوری نے کہا فوق العرش کے باب مین امام غزالی رح نے لفظ فوق کو جو برتر و مباین کے معنی مین بتلایا ہے سلف بہی اسی معنی کے قایل ہین الی آخرہ لیکن ہم اصل قول کو امام غزالی کے نقل کر چکے ہین کہ کلام عرب مین لفظ فوق کا دو ہی معنون مین آیا ہے ایک مکانی اور دوسرے رتبی لیکن حق سبحانہ تعالے کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ٹہری تو اب فوقیت رتبی ہی باقی و ثابت رہی الخ تو ظاہر ہے کہ اس فوقیت

رتبی مین جو شایان شان جناب باری تعالے ہے اتصال یا انفصال مکانی کو دخل نہین ہے جنکی مثالین امام صاحب کے اصل قول مین مجملًا گذر چکے ہین اور تفصیلًا رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین لکھے گئے ہین درحالیکہ اس باب مین بموجب قول صاحب چراغ ہدایت کے جو مولوی صاحب کی مستند بہ کتاب ہے اصحاب سلف بھی اسی فوقیت رتبی کے قایل ہین تو بس فوقیت انفصالی کا عقیدہ خلاف عقیدہ سلف ٹہرا اگر مولوی صاحب چراغ ہدایت کے ان الفاظ سے کہ (امام غزالی نے لفظ فوق کو برتر و مباین کے معنی مین بتلایا ہے) یعنے لفظ مباین سے فوقیت انفصالی کو نکالا ہے تو یہہ بچند وجہ صحیح نہین ہو سکتا اولًا یہہ کہ امام غزالی نے کسی مقام پر فوقیت انفصالی کو ثابت نہین کیا ہے اور نیز کہین حق سبحانہ تعالے کے نسبت لفظ انفصالی فوقیت کا نہین لایا ہے ثانیا یہہ کہ خود امام صاحب نے حق سبحانہ تعالی کی ذات پاک سے جہت و فوقیت مکانی کی صاف الفاظ مین نہ صرف نفی کی ہے بلکہ عقلی و نقلی دلایل سے اوسکو باطل ٹہرایا ہے تو پھر اون کے کسی کلام سے کنایۃً و اشارۃً فوقیت انفصالی کا استنباط کرنا باطل ہے کیونکہ فوقیت انفصالی بھی مکانی فوقیت ہے جسکا ابطال بدلایل قاطعہ و براہین ساطعہ وہ کر چکے ہین ثالثًا یہہ کہ لفظ مباین سے بھی فوقیت انفصالی کا استدلال صحیح نہین ہو سکتا کیونکہ مباینت کی معنی مین انفصال مکانی کی شرط نہین ہے جسکا ثبوت اوپر گذر چکا رابعًا یہہ کہ صاحب چراغ ہدایت کا لفظ مباین کو لفظ برتر کا مترادف لانا خود دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ حق سبحانہ تعالے کے نسبت یہہ برتری و مباینت بھی فوقیت انفصالی و مکانی نہین ہے یہہ امر چراغ ہدایت کے اوس تمام عبارت کے ربط الفاظ سے

ثابت ہوتا ہے جسکو مولوی صاحب نے فائدہ جلیلہ مین نقل کیا ہے کہ لفظ فوق کا دو ہی معنون پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک تو جہت کی معنی مین جو اوپر کا جہت ہے مقابلہ مین تحت کے یہہ معنا تو خدا ے تعالے کے نسبت لگتا ہی نہین کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اوسکو احاطہ کرے الخ مولوی صاحب کے اس مستند قول سے ثابت ہوا کہ نفی اوس فوقیت کی جو مقابلہ مین تحت کے ہے یعنے جو معنی جہت کے ہو۔ خدا ے تعالے اوس سے منزہ و برتر ہے تو فوقیت انفصالی باطل ٹھری کیونکہ یہہ فوقیت جہت کی بھی بمقابلہ تحت کے ہے یعنے عرش کے مقابلہ مین لامکان ہے اور اوسکے درمیان فاصلہ مکانی واقع ہے اسواسطے یہان منزہ و برتر دونون لفظ مترادف المعنی لائے گئے ہین لہذا لفظ برتر کے معنی سے وہ مکانی فوقیت بھی مرتفع ہوگئی کیونکہ یہہ جملہ (وہ منزہ و برتر ہے اوس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو) صاف دلالت کرتا ہے جہت مکانی و فوقیت انفصالی کے نفی پر کیونکہ ان خصوصیات جسمیہ کا ثبوت ذات پاک کے لئے مستلزم ثبوت عیب و نقصان ہے اور پھر چراغ ہدایت نے دوسری قسم فوق کے نسبت یہہ لکھا ہے کہ دوسرا برتر کے معنی مین یعنی بلا تداخل متباین رہنا الخ اور یہی معنی شایان شان او تعالے و تقدس ہے۔ اس سے حق سبحانہ تعالے کی فوقیت رتبی ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ انفصالی و مکانی کیونکہ پہلی قسم فوقیت اتصالی و انفصالی مکانی کی نفی ذات حق سبحانہ تعالے سے ہو چکی ہے اور نیز صاحب چراغ ہدایت نے منزہ و برتر و متباین کو ایک ہی معنی مین لایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صاحب چراغ ہدایت کے مقصود مین برتر و متباین کے معنی بھی تنزیہی ہی

ہیں نکہ مکانی اور انفصالی۔
حاصل کلام یہہ ہے کہ مولوی صاحب نے جن جن دلایل سے حق سبحانہ تعالے کی علی العرش فوقیت انفصالی کی نفی میں کوشش کی ہے انہیں دلایل سے فوقیت انفصالی کی نفی بھی ہوجاتی ہے کیونکہ یہہ مکانی فوقیت مخالف تنزیہہ و تقدیس آلہی ہے بالآخر فوقیت رتبی جو شایان شان جناب باری ہے ثابت ہوتی ہے جس میں نہ اتصال جسمی ہے اور نہ انفصال مکانی وقال ابوالحسن السندی فی حاشیۃ مسندفوق ذلک تصویر العظمتہ تعالے وفوقیتہ علی العرش بالعلو والعظمۃ والحکم لا الحلول والمکان وقال ابن فورک فی شرح مشکل الاحادیث ذلک راجع الی فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ القدرۃ والعظمۃ واما الفوقیۃ بالمسافۃ والمکان فمحال فی وصفہ یعنے کہا ہے ابوالحسن سندی نے حاشیہ مین مسند کے کہ فوق ذلک یعنے عرش پر اوسکی فوقیت واسطے تصور کرانے اوسکی عظمت کے اور اوسکی فوقیت عرش پر ساتہہ علو اور عظمت اور حکم کے ہے نہیں ہے حلول ومکان کے طور پر اور کہا ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث میں یہہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت اور مرتبت کے اور فوقیت قدرت وعظمت کے ولیکن فوقیت مسافت ومکان کے ساتہہ پس محال ہے وصف میں اوسکے اور کہا ہے شیخ عبدالحق دہلوی شرح مشکوٰۃ میں ثم اللہ فوق ذلک پس خدا تعالے بالائے آنست بعلو وعظمت وحکم وعزت نہ بمکانی وجہت واستقرار وتمکن واین تصویر است وتمثیلے برائے علو وعظمت آلہی تعالے وتقدس کہ وے فوق ہمہ وورائے کل است چنانچہ در قرآن مجید می فرماید من ورائہم محیط یعنے

خدا تعالے کی فوقیت علو عظمت و حکم و عزت کی ہے نہ فوقیت مکانی جہت
اور استقرار و تمکن کی اور یہہ تصویر اور تمثیل ہے واسطے اظہار علو و عظمت الٰہی
تعالے و تقدس کے کہ وہ تمام پر فوق اور سوا ہے کل کے چنانچہ قرآن مجید مین
فرمایا ہے کہ اللہ تعالے محیط ہے اونکے ورا سے فقط یہان ورا کی یہہ معنی ہین
کہ خدا کی احاطت مخلوق کی احاطت کے سوا اور اوسکی مداخلت کے باہر ہے کیونکہ
لامکان ورائے مکان مخلوق ہے جسکی بحث عنقریب آویگی مگر یہہ یاد رہے کہ
من ورائہم محیط مین کوئی لفظ ورا کا معنی پرے کا ایسا نہ سمجھے جیسا کہ آسمان
ہمارے اطراف یعنی پرے سے احاطہ کیا ہے اسیطرح اللہ تعالے کی ذات
پاک کا احاطہ ہے کیونکہ اس معنی مین مکانی فاصلہ کی احاطت متصور ہوتی ہے
اور وہ ذات پاک اس سے پاک ہے بلکہ یہان لفظ ورا کے معنی مین کوئی بعد
و فاصلہ مکانی نہین ہے جیسا کہ کہتے ہین کہ فلان امر ورائے طور عقل ہے
اوس سے ہرگز یہہ مراد نہین کہ اوس امر اور عقل کے درمیان کوئی مسافت
و فاصلہ مکانی ہے بلکہ یہان ورا بمعنی سوائے یا غیر کے ہے پس اس صورت مین
ورائے طور عقل کی یہہ معنی ہوتی کہ فلان امر کا ادراک محض عقل سے نہین ہوسکتا
بلکہ طور عقل کے سوا اسکا ادراک بطور الہام و کشف وغیرہ کے متعلق ہے
جبکہ علو و فوقیت حق سبحانہ تعالے کی فوقیت رتبی متحقق ہوئی تو لامحالہ
فوقیت اتصالی و انفصالی جو مستلزم جہت و مکانیت ہے بکلی منتفی ہوگئی اور اس
نفی فوقیت انفصالی سے ہرگز یہہ مقصود نہین ہے کہ وہ ذات مطلق لامکانی
نہین ہے حاشا و کلا مجھے ہی مولوی صاحب کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے کے

لامکانی ہونے مین اتفاق کلی ہے لیکن وجہ اختلاف کی اسقدر ہے کہ جسکے
نزدیک بموجب زعم مولوی صاحب عرش کے اوپر خواہ وہ کسیقدر فاصلہ بیحد یا
نامعلوم المسافت کے بعد لامکان واقع نہین ہے بلکہ میرا یقینی عقیدہ یہہ ہے کہ
لامکان نام کی کوئی جگہ نہین ہے اگرچہ مولوی صاحب بہی لامکان کو مکان
نہین مانتے ہین بلکہ اوس ذات مطلق کو مکان عرش سے منزہ جانتے ہین اور
ذات مطلق سے بدلایل عقلیہ ونقلیہ مکان کی نفی بہی فرماتے ہین مگر باوصف
اسکے عرش ولامکان کے درمیان جہت وفصل مکانی کا ثبوت اوس لامکان کو
مکان ثابت کر دیتا ہے کیونکہ جہت کا ثبوت عین ثبوت مکان ہے جیسا کہ ہم
اوسکو ثابت کر چکے ہین پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کی
نیت تنزیہ ہے یعنی یہہ تمام تر کوشش بغرض تنزیہ الہی کے ثبوت مین بہی ہے
کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالے کا عرش پر تمکن واتصال مخالف تقدیس الہی ہے
اور یہہ اتصال بہی دو جسمون کے باہمی قربت ومعیت ہی کی صورت مین واقع
ہے لہذا انہون نے اوس ذات پاک کو لامکان مین ٹہرا کر لامکان اور عرش کے
درمیان فاصلہ ومسافت کا اعتقاد کرنا ضروری سمجھا جبکہ انہون نے اوس
ذات پاک کو لامکان مین عرش کے اوپر بفوقیت انفصالی ٹہرا چکے تو اوسکا
ضروری نتیجہ یہی تہا کہ قرب ومعیت واحاطت ذاتی کا انکار کیا جاوے ورنہ
اگر عرش کے اوپر بفوقیت انفصالی لامکان نام کا کوئی مکان ہوتا اور وہ ذات
حق سبحانہ تعالے کا مکان ٹہرتا تو بیشک مولوی صاحب کا یہہ کہنا درست ہوتا کہ
حق سبحانہ تعالے کی قربت ومعیت ذاتی عالم کے ساتھہ باطل ومحال ہے

درحالیکہ لامکان کوئی مکان نہین ہے بلکہ لامکان کا مفہوم تو یہان نفی مکان خلق ہے جبکہ مکان خلق کی نفی سے لامکان کا مفہوم حاصل ہوگیا تو اس مفہوم لامکان سے اتصال والفصال وغیرہ خواص مکانی بہی منتفی ہوجاوینگے یعنی لامکان مین نہ اتصال پایا جاویگا اور نہ انفصال اور نہ جہت تحت ہوگا اور نہ فوق بلکہ جملہ لوازم جسمیہ وخصوصیات مکانیہ کی نفی کلی لامکان سے ہوجاویگی اسکی تحقیق وتصور مفہوم لامکان کی حقیقت کے منکشف ہونے پر منحصر ہے۔

حدیث مین آیا ہے کہ حق سبحانہ تعالے تہا اور اوسکے قبل یا اوسکے ساتہ کوئی چیز نہ تہی الحدیث اس سے وجود مکان کی بہی نفی ہوگئی تو قبل از خلق مکان کے اوسکا لامکانی ہونا ثابت ہوا کیونکہ از عرش تا فرش جملہ مکانات مخلوق ہین اگرچہ اوس ذات مطلق پر لامکانی کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آتا ہے کیونکہ قبل از خلق کے جب مکان ہی نہ تہا تو پہر مکان کی نفی صحیح نہین ہوسکتی لہذا بعد از خلق مکان کے اوس ذات پاک سے نفی مکان کی کرکے اوسکو لامکانی کہنا پڑا گو کہ اوسپر لامکان کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آیا ہے لیکن وہ ذات مطلق قبل از خلق مکان کے بہی لامکان کے حقیقی مفہوم سے متصف تہی کیونکہ ذات خدا کی تہی مگر اوسکے ساتہ کوئی مکان عرش وسما وغیرہ کا نہ تہا اگر اس لامکان کا یہہ سمجہہ مین آجاوے تو یہہ بات ظاہر ہوجاویگی کہ لامکان کا مفہوم محدود ومقید ومتحیز نہین ہوسکتا بلکہ وہ فی نفسہ غیر محدود ولامتناہی ہے جس مین کرہ عرش مخلوق ومحدود ہوگیا ہے لہذا تمام مکانونکا منتہا عرش ہی ٹہرا اور ورا ے عرش لامکان کہنا پڑا اور یہہ لامکان سکان عرش

کے ساتھ جیسے کہ آگے تھا اب بھی اپنے اصلی مفہوم کا مصداق ہے بالفرض اگر
اب کرۂ عرش اور فرش کو جو مکانون کی صورت سے منفی کردو تو بجاے مکان کے
لامکان ہی رہ جاویگا جیسے کہ قبل از خلق کے تھا یہہ بات بھی یہان یاد رکھنے کے
قابل ہے کہ اس لامکان کا مفہوم صرف ذہنی نہین ہے بلکہ وجود ذات باری کے
ساتھ متحقق ہے باوجود اس تحقق لامکان کے مکان کی نفی اسلئے ہے کہ مکان
متعارف متحیز و محدود بالذات ہے اور لامکان مین یہہ تحیز وحد وغیرہ خواص ولوازم
جسمیہ و مکانیہ نہین ہین بلکہ لامکان غیر محدود ناشاہی ہے جسکو دوسرے لفظون مین
عماء کہتے ہین یہہ ایک نہایت دقیق سر ہے حق سبحانہ تعالے جسپر چاہتا ہے
اس سر کو ظاہر فرما دیتا ہے الحاصل اگر اس عماء یا لامکان کے حقیقی مفہوم پر کسی کا
ذہن رسا پہونچ جاویگا تو وہ جان جاویگا کہ لامکان ان مکانون کے سواے یعنے
ان سے جدا کوئی علیحدہ مکان نہین ہے (کیونکہ آنحضرت نے اس کے تحت
و فوق سے خلا کی نفی کی ہے) بلکہ لامکان ان تمام امکنہ کی اصل ہے جو باوجود
مباینت حقایق کے باہم دیگر فاصلہ جسمی و مسافت مکانی نہین ہے فی الجملہ اسکی
معرفت اجسام و ارواح وغیرہ کے مکانون کی کشف حقیقت پر منحصر ہے جسکی مختصر
کیفیت یہہ ہے ایک مکان جسمانیات کا ہے دوسرا مکان جنیات کا تیسرا
مکان روحانیات کا ہے اور مکان جسمانی کثیف اور مکان جنی لطیف اور مکان
روحانی الطف ہے لہذا امکان جسمانیات کثیف مین جنات کو دخل ہوتا ہے لہذا
شیطان مثل خون کے بدن انسانی مین سریان کرجاتا ہے اور یہہ سریان
اوس کا ایسا ہوتا ہے کہ جمیع حواس قالب اور قلب کے خطرات پر بھی اوس کا تسلط

ہو جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جسم کثیف انسانی مین جن و شیطان کا
مکان لطیف ہے جس مین دوسرا جسم کثیف داخل نہین ہو سکتا لہذا یہہ مکان
جنی کا مکان جسمی سے لطیف و عالی ہے اور اس مکان جنی پر مکان روح کا
اعلی و الطف ہے کیونکہ جنات کے جسم لطیف مین ہی روح کا مکان ہے جس مین
جسم لطیف کو گنجایش نہین ملتی یا صرف اس جسم کثیف ہی مین نظر کرو کہ یہہ عنصر
خاک کا نہایت اسفل ہے جو ہمارے قالب کی اصل ہے اور مکان اس قالب
مین مٹی کا اور مٹی مین پانی کا اور پانی مین ہوا کا اور ہوا مین آگ کا مکان ہے
یعنے ایک مکان قالب مین چار مکان مندرج اور باہم متصل اور ایک دوسرے
پر عالی و فوق ہین۔ اور پھر ہم اس سلسلہ مکانات کو اسطرح سے بھی دریافت
کر سکتے ہین۔

(۱) پہلا مکان جسمانیات کثیفہ کا ہے بلحاظ اس کثافت ذاتیہ کے باہم جسمانی
مکانون مین مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے لہذا تا آنکہ ایک جسم کثیف اپنے
مکان سے خارج نہو دوسرا جسم کثیف اوس مکان مین داخل نہین ہو سکتا
کیونکہ وقت واحد مین مکان واحد دو جسمون کا محل ہونا محال ہے اور اس کثافت کے
باعث جسمانیات کا قرب و بُعد مکانی بدیہی ہے کیونکہ اجسام کثیف مین قرب و بُعد
بلحاظ نقل و حرکت و قطع مسافت مکانی کے حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس مکان کثیف مین دوسرا ایک مکان لطیف بھی ہے جو پہلے سے
عالی اور اوس پر فوق ہے مثلاً مکان خاک مین خاک داخل نہین ہو سکتی مگر اوس
مکان خاک مین پانی و ہوا کو دخل ہوتا ہے مگر اس مکان لطیف مین بھی باہم

مزاحمت ومدافعت پائی جاتی ہے مثلاً ہوا تاآنکہ مکان محبوس سے خارج نہو
دوسری ہوا اوسی مکان مین داخل نہین ہوسکتی گو کہ اجسام لطیف مین بھی باہمدیگر
مزاحمت ہے مگر جو مسافت کہ باعتبار مکان اجسام کثیف کے بعید ہے وہی باعتبار
مکان اجسام لطیف کے قریب ہے لہذا جو مسافت کہ مکان جسمانیات کثیف مین
ایک ... کی راہ تھی وہ مکان جسمانیات لطیف مین بمقدار یکروز یا یکشب کے کوتاہ
ہوتی ہے قال اللہ تعالے ولسلیمان الریح غدوہا شہر ورواحہا شہر ۲۲ع ۸
یعنے ہمنے مسخر کیا ہے سلیمان کے لئے ہوا کو اوسکا صبح کا چلنا ایک مہینے کا راستہ ہے
اور مغرب کا چلنا ایک مہینے کا راستہ ہے

(۳) اوس مکان لطیف مین تیسرا مکان الطف ہے مثلاً ہوا مین دوسری ہوا
داخل نہین ہوسکتی مگر ہوا مین نور کو دخل ہے کیونکہ ہوا کے ساتھ نور بلا مزاحمت
پایا جاتا ہے پس یہہ عدم مزاحمت اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ مکان ہوا مین نور
کا مکان الطف ہے جب یا ... ہو تو مکان نور مین دخل نہین ہوتا لہذا ان دونون
مکانون مین بعد بھی ثابت ہوتا ہے اور باوجود بعد معنوی ان دونون مکانون کے
ہوا اور نور مین اسقدر قربت صوری ہے کہ بسبب غایت قربت صوری کے
بعد معنوی کا امتیاز بجز دلیل عقلی و مشاہدہ قلبی کے حاصل نہین ہوسکتا۔

پس جو مسافت کہ مکان جسمانیات لطیف مین دور ہے وہ مکان
جسمانیات الطف مین نزدیک ہے یعنے ہوا جس راہ کو ایک ماہ مین طے کرتی ہے
... نور لحظون مین پہونچ جاتا ہے یا آواز رعد کی جس مدت مین ذریعہ ہوا کے
... ہے چمک برق کی اوسی مسافت کو فوراً طے کرتی ہے چنانچہ آفتاب جہانتاب

فلک چہارم پر ہے جسکی مسافت کرۂ ارض سے ہزاروں سال کی بعید ہے مگر نور کی نسبت دیکھی تو مسافت بہت ہی قریب ہے یعنے نور افق سے کرۂ ارض پر چند لحظون مین پہونچ جاتا ہے گو کہ مکان الطف مین نہایت ہی قریب ہے مگر اس قربت مین بھی کچھہ بعد پایا جاتا ہے کیونکہ نور حجاب کثیف سے نہین گذر سکتا ہے یا بہ سبب بعدؔ مسافت کے منقطع ہو جاتا ہے یعنے جو شے کہ ورلے حجاب یا بعد مفرط ہے وہ اس مکان نور سے دور ہے -

تحقیقات و تمثیلات بالا سے متحقق ہوا کہ جسمانیات مین مکان در مکان باہم دیگر تین مکان مندرج ہین مثلاً حجر مین ہوا اور ہوا مین نور اور ان ہر سہ امکنہ کے مراتب کثافت و لطافت کے اعتبار سے تین نتایج مرتب ہوتے ہین اولاً جو مکان کثیف مین بعید ہے وہ مکان لطیف مین قریب ہے اور جو مکان لطیف مین قریب ہے وہ مکان الطف مین اقرب ہے ثانیاً ایک مکان سے دوسرا مکان عالی اور بالکل دیگر فوقیت رتبی رکھتا ہے ثالثاً اس فوقیت مرتبہ کے مکان تحت کو مکان فوق مین گنجایش نہین ملتی یعنے مکان کثیف کی مکان لطیف مین نفی ہو جاتی ہے اور مکان الطف کا مکان لطیف کے لئے بمنزلہ لا مکان کے ہے

اوران نتایج سے یہہ آخری نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ یہہ سلسلہ جسمانیات ہی پر منتہی نہین ہوتا ہے کیونکہ اس اعلے مکان الطف مین ابھی نقص باقی ہے لہذا حکما کا معقولہ ہے کہ اجسام تحت نفوس و عقول واقع ہین اور اسیطرف اشارہ ہے قولہ تعالے مین نری ابراھیم ملکوت السموات والارض یعنے ہم دکھلاتے ہین ابراہیم کو ملکوت آسمانون اور زمین کے جس سے تا ہمہ ہوا

کہ مقام ملکوت کا فوق عالم اجسام اور باطن ارض و سما ہے اور نیز قولہ تعالے
وبیدہ ملکوت کل شی اس سے ہر شے مین روح کا تحقق ہوتا ہے اور قولہ تعالی
وان من شیء الا یسبح بحمدہ سے بھی ہر ایک چیز مین روح ثابت ہوتی ہے غرض اجسام
کے ساتھہ ارواح و ملایک کا وجود عقلاً و نقلاً ثابت ہے اور اس عالم روحانیات کا
اسفل ملایک سفلی ہین جو متصرف و مدبر عالم اجسام ہین اور مکان روحانیات اسفل
پر مکانی روحانیات اعلی کا فوق و عالی ہے اور یہہ مکان نہایت سریع النفوذ
والسیر ہے اس کمال نفوذ کے سبب سے بے روک و ٹوک اجسام عالم مین احکام
جاری ہوتے ہین اور اسی نہایت سرعت کی وجہ سے جبرئیل علیہ السّلام اپنے
مقام اعلے سے ارض سفلی پر طرفۃ العین مین پہونچتے ہین اور یہہ روحانیات
اعلے اور انکے مکان اسقدر لطیف و قریب ہین کہ بسبب کمال لطافت و قربت
کے روحانیات سفلی کے نظرون سے غایب ہین لہذا ان کا مکان بھی سب
امکنہ تحتانیہ سے نہایت ہی عالی ہے اسی لطافت و علو مرتبت کے وجہہ سے اجسام
کثیف و لطیف انکو حاجب نہین ہوتے عرش و فرش انکا ایکدم و یکقدم ہے
باوجود اس کمال سرعت و قربت کے اس مکان مین بھی نوعے بعد ہے کیونکہ یہان
دم و قدم بلکہ بمقدار طرفۃ العین کے حرکت کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا انکے نسبت
عرش و فرش مین مسافت ثابت ہوتی ہے اگرچہ یہہ ملایک بلحاظ اپنے کمال
سرعت سیر کے آن واحد مین مقصد تک پہونچتے ہین مگر نفس حرکت منافی
کمال ہے لہذا ان سرود انکے ارواح کی لطافت مین بھی تفاوت ہے اور بلحاظ اس
تفاوت لطافت کے ایک مکان دوسرے مکان پر فوق و عالی ہے اور ان

سب پر قلم اور عقل کل مخلوق اول جو مصداق اول ما خلق اللہ القلم (الترمذی) اور اول ما خلق اللہ العقل (الطبرانی) ہے فوق و اعلے ہے بلحاظ کمال علوی مرتبت کے اس مکان مین دوسرے کسی مخلوق کو دخل نہین یہہ مکان اسقدر اعلے و اشرف ہے کہ سب اکنہ اوسکے تحت مین ہین اور یہہ سب پر محیط ہے عرش و فرش مثل ایک ذرہ کے ہے کوئی ذرہ اس سے دور نہین یہہ ایک جسکو عقل کل یا قلم اعلے یا روح الروح بھی کہتے ہین نہ متحرک ہے اور نہ ساکن اور نہ متصل عالم ہے اور نہ منفصل اور نہ داخل عالم ہے اور نہ خارج کیونکہ یہہ سب اوصاف جسمانیات ہین غرض یہہ عجب ربوبیت ہے کہ چشم بصیرت اسکی معرفت مین کور ہے ۔

ہر چند مکان اس روح کا نہایت ہی الطف ہے لہذا جمیع اکنہ پہ یہہ اعلی ور سب پر محیط ہے اور تمام اکنہ سے اسکو بغایت قرب ہے باوجود اس قرب کے اس مکان مین گو نہ بعد بھی ہے لہذا اعلین نامتناہی اوس سے دور ہے اور سافلین متناہی دور تر کیونکہ جسقدر لطافت ہوتی ہے قرب و احاطت بڑہتی ہے لہذا نقص باقی ہے کیونکہ یہہ نقص خلقی کبھی مرتفع نہین ہوسکتا پس یہہ نقصان خواہان کمال ہے لہذا یہہ مکان عالی جو سب مکانون کا منتہا ہے اوسپر اعلی مکان خدا ہے لہذا مکان اللہ کا یعنے عما جو لامکان ہے ۔ جمیع اکنہ مخلوق سے اعلے و اقدس ہے پس اس تقدیس و تنزیہ کے باعث لامکان کے نسبت حلول و مماسات و محاذات کی اضافت روا نہین کیونکہ لامکان فوق جمیع اکنہ ہی اور باوجود اس فوقیت کے سب سے یکسان قریب ہے لہذا یہان بعد و فصل مکانی

کو ہرگز دخل نہیں کیونکہ علیین غیر متناہی اور سافلین متناہی تھا ایک نقطہ موہوم سکے جو
جس میں مسافت کی گنجایش نہیں تو اس لامکان میں بعد و مسافت بھی نہیں ہے
اور اسکی وسعت تمامی متناہی و نامتناہی کو محیط ہے اگرچہ یہہ اعتبار احاطت کا باعتبار
متناہی کے ہے ورنہ نامتناہی میں اعتبار احاطت کی بھی گنجایش نہیں لہذا اللہ تعالے
کسی مکان جسمانیات و روحانیات میں حلول و نزول نہیں فرماتا کیونکہ متناہی غیر
متناہی کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ اس لامکان میں کسی مخلوق کا دخل ہو سکتا ہے
کیونکہ غیر متناہی میں متناہی کا دخل غیر متناہی کو متناہی کر دیتا ہے اور یہہ لامکان بغایت
ارفع و نہایت اعلے بل لانہایت ہے پس لانہایت کے ساتھ نہایت کی مشارکت
محال ہے۔ اسیطرف اشارہ کیا ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کہ لا فی ذاتہ
سواہ ولا فی سواہ ذاتہ یعنے لامکان میں مخلوق کا دخول نہیں اور مکان
مخلوق میں خدا کا حلول نہیں۔

چونکہ اس مکان کا مکین فی حد ذاتہ بے چون و چگونہ و بے کیف و نمونہ ہے
لہذا یہہ مکان عین لامکان ہے اگرچہ وہ لامکانی ہے مگر مکان سے منزہ ہے
و هو معکم (البخاری) سر اسمیں یہہ ہے کہ یہہ مکان تنزیہ حقیقت سر تشبیہ ہے
یعنے لامکان الٰہی حقیقت جمیع امکنہ صوری ہے لہذا باوجود اضافت مکان کے
وہ مکان سے مستغنی ہے لہذا اوسکا مکان مخلوق کا لامکان ہے جس میں اتحاد
نہ حلول اور نہ عرض ہے نہ طول اور نہ بالا و پست ہے نہ چپ و راست نہ اوسکو
ابتدا ہے اور نہ انتہا اور نہ اوس میں اتصال ہے اور نہ انفصال کیونکہ یہہ تمام
لوازمات جسمی و خلقی ہیں و سبحانہ تعالے عما یقولون علوا کبیرا۔

اگرچہ شرع مین اوس لامکانی کے نسبت مکان کا اطلاق وارد ہے
مگر ساتھ ہی اوس سے خصوصیات ولوازمات جسمی کی نفی بھی کی گئی ہے جیساکہ
اس حدیث سے ثابت ہے عن ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا
قبل ان یخلق خلقہ قال فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ
علی الماء یعنے روایت ہے ابی رزین سے کہا مین نے یا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم کہان تھا پروردگار ہمارا پہلے اسکے کہ پیدا کرے اپنے خلق کو
فرمایا حضرت نے کہ تھا عما مین نہ تھی نیچے اوسکے ہوا اور نہ تھی اوپر اوسکے ہوا
پیدا کیا عرش کو پانی پر روایت کیا اسکو ترمذی نے ۔ شارحین حدیث نے
ہوا سے مراد خلو لیا ہے جبکہ عما کے تحت و فوق سے خلا کی نفی ہوگئی تو اوس کا
مفہوم نامتناہی وغیر محدود و غیر متحیز ہوا لہذا امکان و اوصاف مکان کے اس سے
بکلی منتفی ہوگئے اگرچہ اس جگہہ سوال مین لفظ این کا مکان کو ثابت کرتا ہے مگر
جواب مین قبل از خلق مکان کے آپ نے لامکان کا نام عما فرمایا ہے (چنانچہ
ترمذی نے یزید بن ہارون سے عما کی معنی العماء لیس معہ شی بتلایا ہے) اور
اس عما سے مکان متعارف کے اوصاف تحت و فوق کی نفی فرمادی ہے
چونکہ اوصاف الہیہ مین لفظ کان کا جو افعال ناقصہ سے ہے استغراق دوام کا
بخشتا ہے لہذا یہہ لامکان قبل از خلق و بعد از خلق مکان کے بھی یکسان ثابت
رہتا ہے الآن کما کان مین اسی شان لامکان کا بیان ہے الحاصل
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو ھو مکانہ یعنے عرش کو اوسکا
مکان فرمایا ہے اوس سے مقصود اوس ذات مطلق کی اظہار عظمت و فوقیت

اور اوسکی وسعت احاطت ہے کیونکہ مکان عرش تمام امکنہ تحتانیہ پر محیط ہے
اور اسکی یہہ وسعت آیہ کریمہ وسع کرسیہ السموات والارض سے ثابت ہے
جبکہ لامکان فوق مکان عرش ہے تو لامکان کی وسعت بھی امکنہ تحتانیہ پر بھی
محیط ہوئی پس اس لامکان کی یہہ ایسی وسیع احاطت ہے کہ از عرش تا فرش
کسی مکان کا اس سے خارج ہونا غیر ممکن ومحال ہے ۔
چنانچہ حاکم نے ابن عباس سے جو روایت کی ہے کہ ملایک حاملان عرش
اسقدر کبیر الجثہ وعظیم الوجود ہین کہ سر اونکا نزدیک عرش معلے کے ہے اور
قدم اونکے تحت الثریٰ مین ہین صاف طور پر حاملان عرش کی وسعت
واحاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے جس سے عرش کی احاطت معنوی بھی
سب مکانون پر ثابت ہوتی ہے جسکی کیفیت وحقیقت عرش کی معرفت کے
بغیر معلوم نہین ہو سکتی اور جبکہ عرش کی حقیقت معلوم ہو جاویگی تو ساتھہ ہی عرش
پر ذات حق سبحانہ تعالے کے استوار وفوقیت کی حقیقت بھی منکشف ہو جاویگی
تو پھر اوسکی احاطت وقربت ذاتی کا انکار کیطرح ممکن ہی نہو گا خدا جسکو چاہتا
ہے اپنے ربوبیت کے ان اسرار کو اوس پر کھولدیتا ہے ذلک فضل اللہ
یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم ۔
اس امر کی تحقیق مین عبد الوہاب شعرانی نے شیخ ابو طاہر قزوینی کی
کتاب سراج العقول سے ایک طول تقریر نقل کی ہے اوسکا حاصل انتخاب
حسب حال اس مقام کے یہہ ہے کہ عرش اعظم مخلوقات سے ہے بسبب
استوار کرنیکے تمامی خلق اللہ پر پس صحیح نہین ہے نکل جانا کسی شے کا عرش

کے استوار سے اور حق سبحانہ تعالے فوق ہے عرش پر بھی فوقیت رتبہ کے نہ بھی فوقیت مکان کے اور اوسکا بیان یون ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہین اپنے فوق پر تو پاتے ہین ہوا کو اور پھر جب نظر کرتے ہین ہم فوق ہوا کے تو دیکھتے ہین اپنے اوپر آسمان پر پھر جب دیکھتے ہین اپنے دلون مین فوق سموات کے تو پاتے ہین ہم کرسی کو اور جب چڑھاتے ہین اپنے بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہین ہم عرش عظیم کو جو وہ منتہے ہے مخلوقات کا اور ما فوق عرش کے نہین دیکھتے ہم وہان فکر کے رسائی کی کوئی چیز یقیناً بس ٹھہر گئی ہماری فکر وہین بالضرور اسواسطے کہ فکر کی رسائی منتہی ہوتی ہے انتہا سے اجسام تک جو وہ عرش ہے وہان ہم دیکھتے ہین رویت قلبی و بصارت عقلی سے بارگاہ تقریب رحمان کی جمیع مخلوقات مین اوسکے اور ظاہر کرنا وجود سے اونکے ذوات وصفات کو کیونکہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوق پر بیشک وہ فوقیت رتبی ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے ما تحت پر اپنے یعنے کرسی و آسمانون و زمینون پر اسواسطے کہ فوقیت عرش کی اور ماتحت اوسکے کی نہین ہے مگر بالجہۃ والمکان۔

یہہ نہایت دقیق امر ہے جناب مولوی صاحب کے خدمت مین باادب تمام یہہ عرض ہے کہ یہان نزاع لفظی کو کام نفرمادین اور انکار مین جلدی نکرین کیونکہ یہہ تمام جھگڑا صرف اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ اس مکان اللہ کو جو عین لامکان ہے مثل مکان مخلوق کے سمجھا گیا ہے اسی وجہ سے عقلی شبہات اور نقلی تعرضات پیدا ہوگئے ہین اگر مکان ولامکان کی تھوڑی سی حقیقت بھی منکشف

ہوجاوے تو تنازع کی اصلی غرض کہل جاویگی اور نقلی تعرضات اور عقلی شبہات
بھی مرتفع ہوجاوینگے لہذا امید ہے کہ اس بیان پر بہایت سکون و وقار کی
نظر ڈالی جاوے کیونکہ یہہ ایک سر دقیق و قعر عمیق ہے پس اگر خیال شریف مین
نہ آوے تو اس سے قطع نظر کیجئے کیونکہ یہہ بحث بطور جملہ معترضہ کے واقع ہوگئی
ہے اصل مقصود اوس ذات مطلق کی قربت ہے۔

اس بحث کو یہان اسبات پر ختم کرتا ہون کہ مین فی الحقیقت حق سبحانہ تعالے کی
لامکانی ہونے مین مولوی صاحب کے ساتھہ متفق ہون اور اوس ذات مطلق کو
مکانات اجسام مین حلول کرنے اور اجسام کے ساتھہ متحد ہونے بلکہ جمیع خواص
مکانیہ ولوازم جسمیہ و اوصاف خلقیہ کے ساتھہ متصف ہونے سے فی حد ذاتہ منزہ
و مقدس جانتا ہون چونکہ مین لامکان کو عرش کے اوپر کسی فاصلہ پر نہیں جانتا
بلکہ معرفتًا و ذوقًا میرا یقین یہہ ہے کہ ذات حق سبحانہ تعالے کی لامکانی ہے اور
لامکان تمام امکنہ پر محیط ہے لہذا مین حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت ذاتیہ
کا معتقد ہون جسکے دلایل نقلیہ و براہین عقلیہ درج ذیل کرتا ہون اور امید رکھتا
ہون کہ مولوی صاحب اسپر صرف ایک نظر سرسری ڈالکر انکار مین جلدی نکرین
بلکہ بہ تعمق نظر ملاحظہ فرماوین تو یقین کامل ہے کہ بالآخر مولوی صاحب کا خیال
میرے اس بیان کے موافق ہوجا دیگا کیونکہ مولوی صاحب نے تو اوس ذات
مطلق سے مکان کی نفی کی ہے اور مین نے نفی مکان کے ساتھہ جہت کی
نفی بھی کی ہے کیونکہ مکان کو جہت لازم ہے پس جب مولوی صاحب نے
مکان یعنے ملزوم کی نفی کی ہے تو اوسکے ساتھہ ہی جہت یعنے لازم کی بھی

نفی ہوجاتی ہے اور جہت مین فوقیت اتصالی وانفصالی داخل ہے لہذا جبکہ
اوس ذات مطلق سے قید ومکان وجہت وفوقیت اتصالی وانفصالی کی نفی
ہوجاوے تو پہر اوسکی قربت واحاطت ومعیت کا ثبوت بآسانی ہوجاویگا
واللہ الموفق والمعین وبہ نستعین

سب سے قوی اور پہلی دلیل شرعی نص قرآنی ہے جو سبحانہ تعالے فرماتا ہے
کہ کان اللہ بکل شی محیطا ۱۲ الا انہ بکل شی محیط ۱۲ یعنی اللہ تعالے
ہر شے پر محیط ہے یہہ امر ظاہر ہے کہ کان صفات الہیہ مین استفادہ دوام کا
بخشتا ہے جیساکہ وکان اللہ بکل شی علیما سے ظاہر ہے اور یہہ بھی بدیہی امر
ہے کہ اللہ علم ذات جامع جمیع صفات جلال وکمال ہے جس سے کوئی صفت خاص
نہ لغتاً مراد ہوسکتی ہے اور نہ عرفاً سمجھی جاتی ہے مثلاً اللہ کا مدلول ہر خاص
عام کے تصور مین ذات الٰہی ہی ہے کیونکہ ذات سے کسی صفت خاص کا مراد لینا
خلاف محاورہ ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہی ہے کوئی صفت
علم یا قدرت وغیرہ نہین ہے کیونکہ یہہ لفظ اللہ کا معنی حقیقی محکم فی المعنی کا حکم
رکھتا ہے اور ضمیر کا مرجع ذات ہے بس اس صورت مین یہہ دونون نصوص
صریحہ اللہ تعالے کی احاطت ذاتی پر قطعی الدلالت ہین جس مین تاویل کی
گنجایش نہین —

بعضون نے یہہ گمان کیا ہے چونکہ حق سبحانہ تعالے نے دوسرے
مقام مین فرمایا ہے کہ وان اللہ قد احاط بکل شی علما یعنے بہ تحقیق اللہ تعالے
احاطہ کیا ہے ہر شے کو علم کے ساتھہ لہذا وکان اللہ بکل شی محیطا

کی احاطت بھی علمی ہے کیونکہ ایک آیت میں مطلقاً ذکر احاطت کا آیا ہے اور دوسری آیت میں احاطت کو بہ علم مقید فرمایا ہے نہیں بقاعدہ اصول فقہیہ کے مطلق محمول ہوتا ہے مقید پر۔

اسکا جواب مفصلاً رسالہ التنزیہ فی التشبیہ میں دیکھا ہوں خلاصہ اوسکا اسیقدر ہے کہ اول تو عقائدات میں اصول فقہیہ کی سند مستند نہیں ہو سکتی ثانیاً یہ اصول فقہی خاص شافعیہ کا ہے حنفیہ کا اصول فقہی اسکے مخالف ہے یعنے حنفیہ بیان عام پر حکم عام کا اور بیان خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں لہذا بموجب اس اصول فقہی کے پہلی آیت میں بلاقید کسی صفت کے مطلقاً احاطت ذاتی ہی لیجاویگی اور دوسری آیت میں ذات مطلق بقید احاطت علمی کے مقید ہوگی ثالثاً بفرض تسلیم اصل فقہی شافعیہ کے بھی ہمارا ہی مطلب حاصل ہوگا کیونکہ وکان اللہ بکل شیٔ محیطا میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہے اور دوسرے آیہ وان اللہ قد احاط بکل شیٔ علما میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس قید صفت علم میں بھی وہی ذات مطلق باقی رہتی ہے کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید زاید ہوی ہے تو اس دوسرے آیت سے بھی احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی مفہوم ہوتی کیونکہ صدق احاطت علمی کا بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے یہی وجہ ہے کہ بلحاظ فہوم عوام کے اکثر اہل علم نے احاطت ذاتی کی تعبیر احاطت علمی سے بھی کی ہے مولوی صاحب رسالہ احسن البرہان میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالے کی قربت ومعیت واحاطت عالم کے ساتھ

ذاتی نہین ہے بلکہ علمی ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ وان اللہ قد
احاط بکل شی علما ء ع ۱۲ ایمان علما تمیز واقع ہے اور فایدہ تمیز کا یہہ
ہے کہ متکلم کی مراد کو مقید کرے اور اوسکے کلام سے ابہام کو رفع کر دے
یعنے وکان اللہ بکل شی محیطا ع ۵ امین بغیر ذکر تمیز کے اسکے احاطت کا ذکر
مبہم ہے لہذا معلوم نہین ہو سکتا تہا کہ یہہ احاطت بالذات ہے یا بالعلم پس جب
رفع ہو گیا یہہ ابہام آیۃ اول مین تمیز کے ذکر سے تو دوسری آیت کی احاطت
بہی علمی ہوی ورنہ یہہ احاطت ذاتی ہو تو پہلی آیت کی تمیز لغو ہو گی اور یہہ محال
ہے کلام الہی مین انتہی اگرچہ مولوی صاحب کا یہہ استدلال بہی اوسی طرز استدلال
کے قریب ہے جسکا جواب ابہی لکہے اور یہ گزر چکا جس سے اسکا جواب بہی
حاصل ہو سکتا ہے چونکہ مولوی صاحب نے اوس پہلے استدلال کو دوسرے
رنگ مین پیش کیا ہے لہذا اوسی جواب کو دوسرے ڈہنگ مین بدل دیا جاتا
ہے کہ یہہ استدلال ناقص ہے کیونکہ دعوے تو یہہ کیا گیا تہا کہ قرب و معیت
و احاطت علمی ہے اور جو دلیل اس کے ثبوت مین پیش کی گئی ہے وہ
محض صفت احاطت علمی کی آیت ہے جس مین علما تمیز واقع ہوی ہے جسکا
نتیجہ قرب و معیت علمی نہین نکلتا پس بموافقت دعوے کے چاہیے تہا کہ پس
آیت احاطت کے ساتہہ دوسری کوی آیت قرب و معیت کی ایسی پیش کیجاتی
جس مین علما تمیز واقع ہوی ہو حالانکہ قرب و معیت کے باب مین ایسی کوئی
آیت نہین ہے تو پہر آیت احاطت کی دلیل سے جملہ آیات قرب و معیت ذاتی
کو علمی پر استدلال کرنا صحیح نہین ہے اگر مولوی صاحب کا خیال یہہ ہے کہ

معیت واحاطت مترادف المفہوم ہین انکے درمیان کوئی امتیاز نہین ہے
تو پھر کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالے نے اپنی احاطت کو عام طور پر فرمایا ہے کہ
الا انہ بکل شیٔ محیط ۲۵ع یا کہا ان ربک احاط بالناس یا خاص کیا ہے
اس احاطت کو کافرون کے ساتھ کہ واللہ محیط بالکافرین ۱ع ۲ اور بخلاف
اسکے اپنی معیت کو خاص کیا ہے مومنین وصابرین ومتقین ومحسنین کے
ساتھ اور فرمایا ان اللہ مع المومنین ۹ع ۱۶ ان اللہ مع الصابرین ۲ع ۳ ان اللہ
مع المتقین ۱۰ع ۱۱ وان اللہ لمع المحسنین ۲۱ع ۳ پس اس سے ثابت ہوا کہ
احاطت ومعیت مین عموم وخصوص کی نسبت ہے لہذا معیت کو احاطت لازم ہے
اور احاطت کو معیت لازم نہین ہے کیونکہ معیت مین اعانت وامداد شامل
ہے لہذا معیت کا استعمال استمداد واستعانت مین کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت
موسے نبینا وعلیہ السلام کا وان اللہ معنا ع کہنا یا وان معی ربی سیہدین ع
فرمانا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ولا تحزن ان اللہ معنا ۱۰ع ۱۲ فرمانا اس
بات کا شاہد عادل ہے بخلاف اوسکے احاطت مین اس اعانت واستمداد
وغیرہ کی شرط نہین ہے۔ قطع نظر اسکے معیت واحاطت کے مفہوم مین اور ایک
دقیق امتیاز بھی حاصل ہے جسکا کشف منازل ومراحل سلوک مین ہوتا ہے لیکن
یہہ فرق ظاہری تو بدیہی ہے کہ ملازم ومجرم دونون سلطان کی رعیت و
حکومت مین داخل اور اوسکے زیر نظر وحضوری مین شامل ہین مگر ملازم مصاحب
سلطان ہوتا ہے اور مجرم عین حضوری سلطانی مین بھی مقید ومحصور کہلاتا ہے
پھر یہان اصل استدلال مولوی صاحب کے طرف رجوع کر کے حجت الزامی سے

طور پر ہم یہہ جواب دیتے ہین کہ ان اللہ قد احاط بکل شی علما مین با وجو
تمیز علم واقع ہونے کے ابہام بہی واقع ہے کیونکہ اس احاطت علمی کے بہی
دو شان ہین ایک احاطت علمی مع الذات دوسرے احاطت علمی بغیر ذات
جیساکہ مولوی صاحب کا خیال ہے پس جبکہ اس ایت سے یہہ ابہام رفع
نہین ہوسکتا ہے تو ناگزیر دوسری آیتہ وکان اللہ بکل شی محیطا
کے طرف رجوع کرنا پڑا تاکہ اوس احاطت علمی کا ابہام احاطت ذاتی
سے رفع ہوجاوے یعنے یہہ احاطت علمی مع الذات ہے اور بغیر ذات کے
نہین ہے اور پہر ہم اس حجت الزامی سے قطع نظر کرکے کہتے ہین کہ
بیشک آیتہ اول مین علما تمیز واقع ہے اور بلاشبہ یہہ تمیز رفع ابہام کے
لئے ہے کیونکہ آیہ کریمہ وکان اللہ بکل شی محیطا مین احاطت ذاتی کا
عام ذکر ہے اور چونکہ ذات الہی جمیع صفات علم و قدرت وغیرہ کی جامع ہے
لہذا اللہ تعالے نے اپنی مطلق احاطت ذاتی کو دوسری آیتہ مین صرف ایک
ہی صفت علم کے ساتہہ مقید فرمایا تاکہ اس سے دوسرے صفات قدرت
و نصرت وغیرہ کی احاطت کا ابہام رفع ہو تو اس صورت مین فائدہ تمیز کا یہہ
حاصل ہوا کہ یہہ عام احاطت ذاتی مع العلم ہے بالقدرت و بالنصرت وغیرہ
نہین اور اس عام احاطت ذاتی کے ساتہہ صفت علم کی تخصیص مین اسرار
دقیقہ ہین جن سے بعض خصوصیات کا ذکر آیندہ مفصلا کرینگے مختصرا یہہ کہ
واللہ محیط بالکافرین مین کفار پر اپنی احاطت ذاتی کے استدلال سے
مقصود بالذات اظہار احاطت علمی ہے یعنے اس بات کا جتلانا منظور ہے

کہ اللہ تعالے ان کافرون کے سب کام جانتا ہے کیونکہ اوس سے کوئی
بات انکی چھپی نہین رہ سکتی لہذا اللہ تعالے انکے تمام اقوال ناہنجار اور افعال بد کردار
کا بدلہ دیگا کیونکہ جسطرح اوسکی ذاتی احاطت سب پر شامل ہے اسیطرح سب
جزئیات وکلیات کا علم بھی اوسکو حاصل ہے کیونکہ بلحاظ عموم احاطت ذاتی کے
اوسکا علم بھی نہایت وسیع ہے اسی سر وسعت کو ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام نے
قوم نمرود کے تحذیری جواب مین ظاہر فرمایا کہ ولا اخاف ما تشرکون بہ
الا ان یشاء ربی شیئا وسع ربی کل شی علما افلا تتذکرون ع ہ یعنے تم
جو اپنے بتون سے مجکو ڈراتے ہو مین اون سے نہین ڈرتا کیونکہ تمہارے
معبود کوئی ارادہ نہین کر سکتے اور نہ علم وقدرت رکہتے ہین تو پھر وہ میرا کیا
کر سکتے ہین ہان وہی ہوگا جو چیز کہ میرا رب چاہیے کیونکہ میرے رب کا علم سب
چیزون کو سما لیا ہے لہذا کوئی چیز اوسکے قدرت سے باہر نہین تو پھر اوسکی
وسعت علم اور کمال قدرت سے تم کیون نصیحت نہین پکڑتے پس وسع ربی
کل شی علما کے قول سے ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کی یہہ حجت کافرون پر
لقیم ہے واللہ محیط بالکافرین کی کیونکہ اس احاطت ذاتی کا ثمرہ یا نتیجہ
معیت علمی ہے یا اس ذاتی احاطت کے استدلال سے اصل مقصود اظہار
وسعت واحاطت علم ہے چنانچہ سورۃ طلاق کے آخر مین کفار کی جہالت
وعداوت اور اونکو اپنی سختی حساب وشدۃ عذاب سے ڈراکر اور ایمانداروں کے
جزائے آخرت کے ذکر کے ساتہہ فرمایا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات
ومن الارض مثلہن یتنزل الامر بینہن لتعلموا ان اللہ علی کل شی قدیر و ان اللہ

قد احاط بکل شی علماً یعنے وہ اللہ جو سزا سے کفار اور جزائے ایماندار
پر پوری قدرت رکہتا ہے بیدا کیا ہے ساتون آسمانونکو اور بیدا کیا زمین سے
مثل اونکے یعنے سات طبقے تہہ بہ تہہ اور جاری ہے حکم اللہ کا آسمانون اور
زمینون مین تاکہ معلوم کرو تم کہ اللہ تعالے ہر چیز پر قدرت رکہنے والا ہے اور
ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ اوسکا علم تمام اشیا پر احاطہ کیا ہوا ہے - پس
غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ اسکے اوپر اللہ تعالے نے کافرون کو اپنے
عذاب سے ڈرایا اور مومنون کو اپنے انعام کی بشارت دی اور اسکے ثبوت
پر اپنی صفت خلق ارض و سماوات کی دلیل پیش کی کیونکہ خلق کے لئے خالق
کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے جیسا کہ الا یعلم من خلق سے ثابت ہے اور
پہر صفت قدرت کی بہی ضرورت ہے کیونکہ خلق و تکوین عالم مین صفت علم و قدرت
کو بہت بڑا دخل ہے جسکا ثبوت ہم آیندہ دینگے تاکہ عالم کو پیدا کرکے پہر اوسمین
حکم رانی کر سکے پس جو ذات کہ ان دونون اہم امور پر قادر ہے تو اون دوسرے
دو امور جزا و سزا پر بہی ضرور ہی قادر ہوگی تو ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالے ہر
شے پر قادر ہے اور اوسکا علم وسیع کے احاطہ سے کوئی چیز خارج نہین ہے
یہان یہہ نکتہ قابل غور و فکر ہے کہ ہر شے پر اللہ تعالے نے اپنی قدرت کا ذکر
فرمایا احاطت قدرت کو بیان نکیا بلکہ اپنے علم کے ساتہہ احاطت کو تعلق فرمایا -
اسوجہ خصوصیت کے نسبت ہم آیندہ کچہہ اشارہ کرینگے و باللہ التوفیق -
اور یہہ امر بہی یاد رکہنے کے قابل ہے کہ حق سبحانہ تعالے نے ایک مقام
پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر اپنی ذاتی احاطت

مع العلم بیان کیا ہے تاکہ سر عدم امکان انفکاک ذات وصفات متحقق ہو جس سے
ذات وصفات کی ہر دو احاطت معاً ثابت ہو جسکی تفصیل آیندہ بر محل ہو گی بہر حال
کہیں باحاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں صفت علم کے ساتھہ اوسکا مقید ہونا
حسب اقتضاے حال و قرینہ مقام کے ہے لہذا ہمکو چاہیے کہ جہان مطلق
ہے وہان مطلق ہی رکھین اور جہان مقید ہے اوسکو مقید سمجھین کیونکہ اللہ جل شانہ
یا اوسکے رسول مقبول نے جہان کہین کہ احاطت و معیت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
مناسب جانا فرمایا ہے اور جہان جس صفت کے ساتھہ اوسکو مقید کرنا چاہا کیا ہے
پس ہر دو کی تصدیق ہم پر واجب ہے ربنا اٰمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا
مع الشاہدین

اگرچہ اس آیہ کریمہ سے بلا شک وشبہ احاطت ذاتی تو ثابت ہو جاتی ہے
مگر خوب یاد رہے کہ یہہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی منافی تنزیہہ و تقدیس آکے نہین
ہے کیونکہ حق سبحانہ کی یہہ احاطت مثل اوسکے نہین ہے جیسے کہ کرہ سما چارون
طرف سے کرہ ارض کو احاطہ کیا ہوا ہے اور نہ اوسکی احاطت ایسی ہے جیسے کہ دایرہ
اپنے مرکز پر محیط ہے اور نہ یہہ احاطت جسم پر چمڑے کی یا بدن پر قمیص کی احاطت
کے مانند ہے اور نہ اوس ذات مطلق کی احاطت بمثابہ اوس آتش کے ہے
جو آہن پارہ کے اندر و باہر ہر جز و پر اوسکے محیط ہو کر اوسکو اپنا ہم رنگ بنالی ہے
تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا -

مثلاً جسم ایسا جوہر ہے جو قابل ابعاد ثلاثہ ہے اور جوہر وہ ہستی شے
ہے جس سے اوس ذات شے کا تحقق و حصول ہے پس جو مدلول لول و عرض و عمق کے

اوس ذات مبہم پر وارد ہوے ہین وہ سب اعراض ہین اور وہ ذات مبہم جو معروض
بنی ہے وہ وجود شے ہے پس ہر شے مین دو چیزین ہوے ایک تو وجود
شے دوسری صورت شے اور صورت جو عبارت ہے طول وعرض وعمق اعراض
مجتمعہ سے وسی مین اختلاف وتعدد ہے کیونکہ تغایر صورتون مین ہے اور یہی
تغایر صور کا وجہ امتیاز یک دیگر ہے اور وجود اشیاء مین یہہ تغایر وتعدد نہین
ہے بلکہ یہہ وجود بلا اتحاد وحلول اور بغیر تجزی وتحول کے تمام اشیاء مین ساری
اور جمیع اجسام پر حاوی ہے اور کوئی جزو جسم کا اس احاطت ہستی سے خالی اور
خارج نہین ہے -

فافهموا انه سر غریب و رمز عجیب -

(۲) حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير
اور وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر هو کا مرجع ذات ہے) جہان کہین
کہ تم ہو (خواہ زمین کے اندر یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے
اوپر یعنے دنیا وآخرت مین) لهذا اینما عموم مکان کے لیئے لایا گیا اور کنتم
افعال ناقصہ سے بیان کیا تا کہ عموم زمان بھی ثابت ہو - اور پھر اس عموم معیت
ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تعملون بصير یعنے ہر مکان وزمان
مین جو کچھہ کہ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے کیونکہ یہہ رویت افعال کی جسکی تعلق ذات
کے ساتھہ وابستہ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور علم شہودی بغیر از معیت
ذاتی کے متحقق نہین ہوتا لهذا دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ ولا يستخفون
من الله وهو معهم ع ۱۴ یعنے اللہ تعالے سے کوئی بات چھپا نہین سکتا کیونکہ

وہ اللہ اونکے ساتھ ہے گویا اس آیت مین اسبات کی صاف ہدایت کی ہے
کہ واون کی چھپی باتون کے جاننے سے اللہ تعالے کی معیت ذاتی پر دلیل لو۔
صاحب احتولنے اس آیت سے معیت علمی مراد لیا ہے اسلئے کہ
اول ذکر عموم علم کا ہوا ہے اور پھر معیت کا اور پھر بصارت کا جسکا جواب رسالہ
فی التشبیہ مین مفصلاً دیا گیا ہے جسکا خلاصہ اسیقدر ہے کہ اول عموم علم کا ذکر
ہوتا منافی معیت ذاتی نہین ہے بلکہ معیت ذاتی خود مبنی ہے حصول علم شہودی پر
لہذا اللہ تعالے اول اس آیت مین اپنی عموم علم کا ذکر فرمایا کہ وہ جانتا ہے
جو کچھہ زمین مین داخل ہوتا ہے اور جو کچھہ کہ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھہ کہ
آسمان سے نیچے اُترتا ہے اور جو کچھہ کہ اوپر چڑہتا ہے جب یہان وھو بکل
شئی علیم کی تفصیل فرمادی جسکی تصدیق بغیر از اظہار ذریعہ حصول علم جزئیات کے
جو وہ معیت ذاتی ہے ممکن نہ تھی لہذا اپنے عموم علم کے ساتھہ ہی عموم معیت
ذاتی کا ذکر فرمادیا تاکہ بندہ یقیناً جان لے کہ حق سبحانہ تعالے اوسکے اعمال و
جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ عَلَم ذات کا ہے بالفرض اگر یہان مراد آلہی
معیت علمی ہی ہوتی تو بجاے بصیر کے علیم فرماتا۔
بعضون نے اس نص قرانی عموم معیت ذاتی کو بعض احادیث نبوی مثل حدیث
اوعال یعنے ثم اللہ فوق ذلک وغیرہ کا معارض ٹھرایا ہے لہذا اس آیت محکمہ کو
تاویل کے شکنجہ پر چڑہایا ہے حالانکہ نص صریح جو قطعی الدلالت (یہی دلیل محکم
شرعی) ہے اوسکا معارضہ کوئی حدیث نہین کرسکتی اصل تو یہہ ہے کہ فی الحقیقت
کوئی حدیث صحیح نص قرانی کے معارض نہین ہے یہہ صرف سمجھہ کا پھیر ہے نعوذ

محال اگر ہم یہہ مان ہی لین کہ نظاہر معنے کوئی حدیث صحیح کسی نص صریح قرآنی کے معارض ہے
تو وہ حدیث قابل تاویل ہوگی نہ نص قرآنی۔ یہہ منا الله اسواسطے واقع ہوئے ہے
کہ انہون نے اول آیہ استواء علی العرش اور حدیث ثم الله فوق ذلک کو محکم
فی المعنی ٹہرالیاہے لہذا اونکو جملہ آیات واحادیث تشبیہ ومعیت کو متشابہ فی المعنی
کہنا پڑا حالانکہ فی الحقیقت آیت استواء وفوق کی متشابہ فی المعنی ہے چنانچہ ہم نے
التنزیہ فی التشبیہ مین بالتفصیل از روئے محاورات قرآنیہ کے بتلادیاہے کہ
ایک لفظ استواء کا مختلف صیغون مین برابر ومساوی اور تمام ہوئے اور پورا
کرنے اور بیٹہنے اور سوار ہونے اور ٹہرنے وقرار پکڑنے اور سیدہے کہڑے
ہوجانے اور غالب ومسلط ہونے اور قصد کرنے کے معنون مین آیاہے
جبکہ استواء علی العرش کا مفہوم لغتًا منحصر نہین ہے اور مختلف معنون کا اوسمین
احتمال ہے تو ظاہر ہے کہ یہہ آیت کسیطرح محکم فی المعنی نہین ہوسکتی کیونکہ محکم عبارت
اوس سے کہ از روئے لغت کے اوسکی ایک معنی ومراد ہو اور دوسری کسی
معنی کے احتمال کی اوس مین گنجایش نہو پس اس صورت مین لفظ فوق کا بھی محکم
فی المعنی نہوا کیونکہ لفظ فوق کا کلام عرب مین دو معنون پر مستعمل ہے ایک فوقیت
مکانی دوسری فوقیت رتبی جسکو ہم اس رسالہ مین مجملًا اور رسالہ التنزیہ فی التشبیہ
مین مفصلًا ثابت کرچکے ہین اور خود سولوی صاحب نے بھی رد احتوا مین متشابہات
کی یہہ تعریف کی ہے کہ جسکی لفظی وظاہری معنی سمجہہ والی ہون بہ سبب
مشابہت رکہنے اون معنون کے مخلوقات کے خاص باتون کے ساتہہ انتہی
پس اس صورت مین بھی لفظ فوق کا بلاشبہ متشابہ ٹہرا کیونکہ اوسکی معنی مشترک

ہے بسبب مشابہت مخلوق کے اور ان صفات متشابہات کے ظاہری معنی
غیر مراد ہونے اور نیز اوسکی تاویل ایسی معنی کے ساتھ کرنے کے لیے جو منافی
تنزیہ و تقدیس ذات الٰہی ہو خود مولوی صاحب نے بہت اقوال سے ثابت کیا
ہے بلکہ آیات صفات کے ظاہری مراد لینے والون کو فرقہ مشبہہ و مجسمہ سے
ٹھہرایا ہے باوصف اسکے حق سبحانہ تعالے کے نسبت صفت فوق کے ظاہری
معنی جہت انفصالی کی جو وہ اجسام کی خاص صفت ہے ہرگز جایز ہوگی کیونکہ
یہہ معنی منافی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے لہذا صفات استوے و فوق کی تاویل
ضروری ہوئی اب رہا آیات معیت یعنے اللہ معنا اور وہو معکم مین لفظ اللہ کا مدلول
لغۃً ذات واجب الوجود ہے اور ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا لفظ اللہ اور ضمیر
ہو بمعنی حقیقی محکم فی المعنی کے حکم مین ہین کیونکہ اسمین ایک ہی معنی لغوی کے سوا
دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی نہین ہے پس اس صورت مین یہہ آیت ذاتی
معیت کی محکم ہوئی جیسے کہ آیت استوار اور حدیث اوعال مین ذاتی استوار
اور ذاتی فوقیت محکم فی المعنی ہے البتہ جسطرح لفظ استوار اور فوق کا متشابہ
فی المعنی ہے اسیطرح لفظ قرب و معیت کا بھی متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ جسطرح
لفظ فوق کا دو معنون پر محتمل تھا اسیطرح معیت بھی دو معنون پر مشتمل ہے
ایک معیت حسی جسمین مجاورت و مقارنت و محاذات و مماسات وغیرہ کی شرط ہے
جنکی مثالین ظاہر ہین دوسری معنی مین معیت کے ان لوازمات جسمیہ کی شرط
نہین ہے جنکے مثالین ہم آیندہ برمحل دینگے۔
اگرچہ باعتبار اسکے کہ لفظ فوق اور معیت کا دو معنون پر محتمل ہے حکم متشابہ کا رکھتا ہے

لیکن جبکہ حق سبحانہ تعالے کے تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے اوسکی ایک معنی کا
احتمال جو لوازم و خصوصیات جسمیہ سے ہے مرتفع ہوگیا تو دوسری معنی یعنی
وہ خواص و لوازم جسمیہ نہین ہین محکم کے حکم مین متعین ہوگئے بہرحال اس تقریر
سے حق سبحانہ تعالے کا ذاتی استواء اور ذاتی فوق اور اوسکی ذاتی معیت
و ذاتی قربت و ذاتی احاطت کے محکم ہونے مین تو کچھہ شک و شبہہ ہی نہین ہے
البتہ اگر کچھہ معرض بحث مین ہے تو صرف یہی کہ لفظ استوا و فوق معیت و قربت
و احاطت کی کونسی معنی لینا چاہئے اس سوال کا اسیقدر جواب تشفی بخش ہے
کہ ان تمام صفات متشابہات کی ایسی معنی لینا چاہئے جو شایان شان ذات
الہی ہے یعنے وہ معنی منافی تنزیہ و تقدیس ذات باری نہو بس یہی ایک اسلم
طریقہ ہے جس جملہ آیات پر ایمان مستحکم رہتا ہے و الا نؤمن ببعض ونکفر
ببعض کا مصداق ٹھہرتا ہے۔

بعضون نے یہہ گمان کیا ہے کہ ان اللہ مع الصابرین کا ارشاد مثل اوسکے
ہے جسطرح کہ باپ اپنے بیٹے کو مکان کی چہت پر سے کہتا ہے کہ لا تخف
انا معک یعنے ڈرمت مین تیرے ساتہہ ہون وما قدروا اللہ حق قدرہ
اصل وجہ اسکی اسیقدر ہے کہ انہون نے حق سبحانہ تعالے کی معیت
کو یا جسمانی معنی مین سمجہا ہے یا اپنے قیاس و وہم سے ذات پاک کو فوق عرش قید
کر ڈالا ہے خواہ یہہ فوقیت اتصالی ہو یا انفصالی مگر نفس قید منافی اطلاقیت
ذاتی ہے پس اس قید فوقیت علے العرش کا لازمی نتیجہ عموم معیت ذاتی کا انکار
تاہم اس کے متعلق مابقی بحث کو آیندہ اوسکے محل پر بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے

(۳) حق سبحانہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون یعنے ہم اوس سے نزدیک ترہین تم سے مگر ہلین دیکھتے یہان ضمیر نحن کا مشار الیہ ذات ہے تاہم لکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا استتباہ بھی مرتفع ہوگیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہین کیونکہ قرب صفات معنوی ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بعلم ہے اور قرب ذاتی حسی ہے اور یہ متعلق بہ بصارت ہے لہذا یہان بصارت کی نفی قرب ذاتی پر دلالت کرتی ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالےٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہین کہا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات الٰہی فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہین ہے مگر افسوس کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہین لہذا اس سے قطع نظر کرکے بھی دیکھا جاوے تو اسقدر تو ضرور ثابت ہوجاویگا کہ حق سبحانہ تعالےٰ کی قربت علمی بھی مع الذات ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالےٰ فرماتا ہے ولقد نعلم ما توسوس بہ نفسہ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید ۲۶ ع ۲ یعنے ہم جانتے ہین جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت قریب ہین رگ جان سے یہان دو جملون کے درمیان واو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علمی کی تفسیر دوسرے جملہ مین قربت ذاتی سے کی گئی ہے کیونکہ خطرات نفسی کا علم قربت ذاتی کے متعلق ہے جیسے قولہ تعالےٰ واذا سئلک عبادی عنی فانی قریب کا شان نزول بہت قوی دلیل ہے کیونکہ ابن حاتم نے معاویہ بن حیدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ان اعرابیا قال یا رسول اللہ اقریب ربنا فنناجیہ ام بعید فنناد یہ فسکت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فانزل اللہ واذا سئلک

عبادی عنی فانی قریب یعنے ایک اعرابی پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا نزدیک
ہے رب ہمارا جو سرگوشی کریں ہم اوس سے یا دور ہے جو پکاریں ہم اسکو
پس خاموش رہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم پس نازل فرمایا اللہ تعالی
نے یہ آیت کو یعنے اور جب سوال کرتا ہے میرا بندہ مجھہ سے تو بہ تحقیق مین قریب
ہون انتہی - پس اس سے متحقق ہوگیا کہ یہان قرب الہی سے مراد ذاتی ہے
کیونکہ اول حق سبحانہ تعالے کے اس قول فانی قریب مین یاے متکلم
ذات متکلم پر دلالت کرتی ہے اور یہہ ایک نہایت صاف بات ہے مثلاً اگر
زید کہے کہ بکر کے پاس مین آونگا تو اوسکی مراد کوئی جاہل بھی یہہ نہ سمجھیگا کہ زید تو
اپنے ذات سے مکان مین ہے اور اوسکا علم بکر کے پاس آیا ہے اور نہ کوئی
عامی بھی اس سے یہہ خیال کریگا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان ہی مین بیٹھکر
صرف بکر کا تصور علماً کرتا ہے - بلکہ زید کے اس کہنے کا مطلب کہ بکر کے
پاس مین آونگا - ہر عامی و جاہل یہی سمجھیگا کہ زید بذات خود بکر کے پاس آویگا
پس اس سے میری غرض بیان اسیقدر ہے کہ لغتاً و محاورتاً ضمیر کا مرجع ہمیشہ
ہر قوم کی زبان مین ذات ہی ہے ثانیاً یہہ کہ اعرابی کا یہہ سوال (کہ رب ہمارا
نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے تاکہ پکار کر کہین اوس سے)
ذاتی قرب و بعد پر مبنی ہے کیونکہ اگر اوسکا عقیدہ اسپر یقینی ہوتا کہ اللہ تعالی
کی ذات پاک عرش پر متصل یا اوسکے اوپر فاصلہ پر ہے تو پھر اس ذات پاک
کی قرب و بعد کا سوال ہی نکرتا پس اس کا یہہ سوال کرنا دلالت کرتا ہے کہ
اوس ذات مطلق کے سر قربت سے وہ بیخبر تھا جسکا علم وہ حاصل کرنا چاہتا تھا

بالکلیہ بیہودہ تہا اوس اعرابی کے سوال قرب بعد ذاتی کے جواب مین آنحضرت
صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا سکوت فرمانا خود دلالت کرتا ہے اوسکے ثبوت پر
کیونکہ اگر یہہ سوال ہی بیہودہ ولایعنی ہوتا تو فورًا انکار کرتے اور زجر و توبیخ فرماتے
اور اس قربت ذاتی کے اظہار کے لئے منتظر حکم الہی نہ رہتے آخرکار حق سبحانہ
تعالے کا اپنی ذاتی قربت کا حکم محکم تو اعرابی کے سوال اور حضرت کے سکوت پر
ختم کی مہر ہی لگا دیا اور آیندہ کے لئے بھی ہر ایک جہگڑالو کا منہہ بند کردیا۔ اس
حدیث کے نسبت مولوی صاحب کے شبہات کا جواب ہم آیندہ دینگے۔

اس قربت ذاتی کے نسبت جن لوگون کو شبہہ پیدا ہوا ہے اوسکی وجہہ
صرف اسپر مبنی ہے کہ انہون نے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالے کی معنی کو مثل
اتحاد و اتصال دو جسمون کے سمجہا ہے لہذا باوجود تفاوت قرب و بعد
مکانی کے تمام اجزاء عالم کے ساتہہ ذات واحدہ کی معیت و قربت متساوی
النسبت ہونا عقلاً محال خیال کیا ہے حالانکہ یہہ اعتراض خود بدلائل عقلیہ باطل
ہے کیونکہ افراد کثیرہ کے ساتہہ ماہیت واحدہ کی احاطت و معیت کو خود عقل
تسلیم کر چکی ہے اور صور مختلفہ کے ساتہہ ہیولی کی قربت و معیت پر عقل ہی
حکم لگاتی ہے حالانکہ اشخاص کثیرہ مین بعد و مسافت بعیدہ واقع ہے
جس سے ماہیت واحدہ کی احاطت مین کسیطرح کا تفرقہ واقع نہین ہوتا
اور باوجودیکہ صور مختلفہ مین تفرقہ مکانی سے باہمدیگر اختلاف نسبتون کا
پیدا ہوتا ہے مگر مادہ کی قربت و معیت کے نسبت کسیطرح کا بعد ظہور نہین پاتا
مثلاً کہ زید مشرق مین ہے اور بکر مغرب مین علے ہذا ہر ایک کے لئے ایکایک

مکان مختلف ہے اور باکدیگر تشخصات مین بھی تفاوت ہے مگر باوجود اسقدر بُعد
ومسافت واختلاف امکنہ وتفاوت تشخصات کے غور کرو کہ ان سب کی ماہیت
اپنے جمیع افراد پر ایکسان مساوی النسبت کیونکر محیط ہے اور ان سب کی
حقیقت واحدہ اپنے تمامی تشخصات کے ساتھ بلا تجزی وتقسیم کے کیسی قربت
رکھتی ہے یعنے جو نسبت معیت کی زید کے ساتھ ہے وہی بے کم وکاست
صورت بکر کے ساتھ ہے پس جبکہ اس حقیقت واحدہ کی یہہ نسبت مساوی اپنے
جمیع تشخصات کے ساتھ عقلاً ثابت ہے تو پھر اوس ذات واجب الوجود کے
معیت جمیع موجودات کے ساتھ کیونکر قابل حیرت ہے فاعتبروا یا اولی الابصار
(۴) ان اللہ علے کل شی شھید یعنے بلاشبہ اللہ تعالے ہر چیز پر حاضر ہے
اور شہید بمعنی حاضر کے ہے جو مفہوم غایب کا ضد واقع ہے چونکہ یہان
اللہ علم ذات ہے اور شہادت اوسکی صفت واقع ہے لہذا یہہ آیت دلالت
کرتی ہے ہر شے پر حق سبحانہ تعالے کی ذاتی حضوری پر چنانچہ فاسی نے شرح
حصن حصین مین لکھا ہے کہ الشھید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم ولا مرئی
ولا مسموع یعنے شہید ایسی ذات حاضر ہے کہ نہین غایب ہوتا اوس سے کوئی
معلوم اور نہ کوئی چیز جو دیکھی ہوئی اور نہ کوئی بات سنی ہوی کیونکہ علم وبصارت
وسماعت وغیرہ یہہ سب صفات متعلق بذات حق ہین چنانچہ حق سبحانہ تعالے
فرماتا ہے کہ فلنقصن علیھم بعلم وما کنا غائبین ۶ع یعنے عالم دنیا کے حالات
وواقعات کو عالم آخرت مین بیان کرنیکی وجہ تو اوسکی علم کا حاصل رہنا تھا
اور اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اون سے غایب نہ رہنا ہے

یعنی جبکہ وہو بکل شی شہید ہے تو بالضرور وہو بکل شی علیم بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو پھر کوئی بات اوسکے علم ذاتی سے غایب نہین رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔ مفہوم شہود کے دو اعتبار ہین ایک علمی دوسرا عینی شہود علمی قولہ تعالے الا یعلم من خلق وہو اللطیف الخبیر سے ثابت ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا اپنے معلومات کا (جو وہ حقایق عالم ہین) شہود علمی قبل از خلق و بعد از خلق کے یکسان حاصل ہے دوسرا شہود عینی یعنے جو علم ذوات عالم کا قبل از خلق کے حاصل تہا وہی علم بعد از خلق عالم کے خارجا شہود عینی کا حکم لیتا ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے وما تکون فی شان وما تتلوا منہ من قران ولا تعملون من عمل الا کنا علیکم شہودا اذ تفیضون فیہ الخ ۱۲ یعنے نہین تو کسی حالت مین اور نہین پڑہتا تو قران سے کچہ بھی اور نہین کرتے تم کسی کام کو مگر ہوتے ہین تمپر حاضر جبکہ تم اوسمین خوض کرتے ہو فقط یہان کنا علیکم شہودا کا جملہ دلالت کرتا ہے ذوات وافعال وحواس عباد پر دوام شہود عینی ذاتی حق سبحانہ تعالے کے لہذا وہ اپنے عباد کے جمیع افعال واحوال کو ہر وقت بالشہادت جانتا ہے کیونکہ وہ ہر شے پر بالذات حاضر ہے چنانچہ اس شہود عینی کا ثبوت عیسیٰ علی نبینا وعلیہم السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جسکو اللہ تعالے نے حکایتا فرمایا ہے کہ وکنت علیہم شہیدا ما دمت فیہم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیہم وانت علی کل شی شہید یعنے جبتک مین

دنیا مین اون مین سے یعنے اونکے ساتہہ بذاتہ تہا اونکے حالات کا مین شہود
عینی شاہد تہا اور بعد میرے تو اونکا شاہد ہے۔ یہان آپنے بمناسبت
شہود عینی ذاتی الہی کے اوّلا اپنے شہود ذاتی کا ذکر فرمایا چونکہ یہہ
اپنا شہود ذاتی دوامی نہ تہا لہذا کنت انت الرقیب علیہم فرمایا کیونکہ
کان جو افعال ناقصہ سے ہے صفات الہی مین افادہ دوام و استمرار کا بخشتا
ہے یعنے ہر وقت تو اونکا رقیب ہے پس یہہ ثابت دوامی جسکا مفہوم معیت
استمراری ہے شہود ذاتی پر مبنی ہے لہذا اس بیان کو مکرر انت علے
کل شی شہیدا سے موکد کیا کیونکہ شہود عینی بغیر ازرقابت یعنے معیت
ذاتی کے صحیح نہین ہوسکتا لہذا ارشاد ہوا کہ کان اللہ علے کل شی رقیبا۔
اور یہہ حضوری ذاتی حق سبحانہ تعالی کی اس آیت سے بہی نہایت
صراحت کے ساتہہ ثابت ہوتی ہے اولم یکف بربک انہ علی کل
شی شہید الا انہم فی مریۃ من لقاء ربہم الا انہ بکل شی محیط
یعنے کیا نہین کفایت کرتا تیرا رب جو بہ تحقیق ہر شے پر حاضر ہے آگاہ ہو
تحقیق یہہ لوگ شک مین ہین اپنے رب کی ملاقات سے آگاہ رہو تحقیق کہ
وہ ہر شے پر احاطہ کیا ہوا ہے یہان حق سبحانہ تعالے نے اوّلا اپنی ذاتی
حضوری بتلایا اور پہر ساتہہ ہی جو لوگ اپنے رب کی ملاقات کا یقین نہین کرتے
ہین تنبیہا اونکو اپنی احاطت ذاتی جتلایا کیونکہ جو ذات سب اشیاء پر اپنے
وجود سے محیط ہو وہ بیشک قابل شہود ہے کیونکہ جو ذات حاضر ہے
وہی مشہود بہی ہو سکتی ہے اسیواسطے ہم کہتے ہین کہ یہہ ہر دو آیتین حق سبحانہ تعالے

کی شہادت و احاطت ذاتی پر دلالت کرتے ہین کیونکہ یہان لقاے رب سے
مراد رویت ہے چنانچہ ابن جوزی نے کہا ہے کہ جن آیات مین لقا کے نسبت
بندون کے طرف کی گئی ہے وہان رویت ہی مراد ہے خیر لقا کی معنی ملاقات ہی
کی ہو تو بھی اوسکا حاصل رویت ہی ہوگا اور اس رویت کا اطلاق ذات ہی کے نسبت
صادق آویگا چنانچہ یہہ امر ان سب لوگون کا ہی مسلم ہے جنہون نے حق سبحانہ تعالی
کے ذات پاک کو فوق عرش متصل یا منفصل مقید کردیا ہے باوجود اسکے اس احاطت
و شہادت ذاتی کا انکار اس امر پر مبنی ہے کہ تا مخلوق پر اوسکی احاطت حضوری
سے کہیں اجسام و امکنہ کے ساتہہ اوسکی مقاربت لازم نہ آجاوے حالانکہ ایسا نہین
ہے بلکہ یہہ شبہہ اوس ذات پاک کی کیفیت احاطت و شہادت کی عدم معلومیت
کے وجہ سے پیدا ہوا ہے لہذا شاہد کا قیاس غایب پر کیا گیا ہے وللہ المثل
الاعلی۔ روح اجزائے بدن پر محیط اور اوسکی حضوری ہر جزو بدن کے ساتہہ مساوی
ہے یعنے اگر وقت واحد مین سر اور پیر کو مس کرو تو فوراً اوسکو روح بشہود ذاتی
معلوم کرلیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات روح کو شہود علمی کی جو نسبت
سر کے ساتہہ حاصل ہے وہی نسبت پیر کے ساتہہ بہی حاصل ہے اور اس
روح کی ذاتی حضوری و احاطت مین پیر و سر کے بعد و مسافت مکانی کا کچہہ بھی
دخل نہین ہے جسکی توضیح ہم آیندہ کرینگے ۔

یہہ چند آیتین ہین جنکو مین نے یہان اپنے مقصود کے ثبوت مین پیش
کیا ہے اور یہہ ایک عشر عشیر حصہ ہے اوسکا جسکو خود خداے حمید نے
اپنے کلام مجید مین فرماچکا ہے اور ان آیتون کی دلالت احاطت و معیت

دقربت وشہادت ذاتی پر لینے مین ہین ہی منفرد نہین ہون بلکہ ایک جماعت
علماے متقدمین ومتاخرین کی میرے ساتھہ ہے جسکو مین عنقریب بیان کرونگا
اب یہان یہہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص بااکثر اشخاص مقامات مختلف
سے بوقت واحد انبیار اور اولیار کو حاضر بالذات جانکر ندا کرین اور ہر جگہہ اونکے
ارواح کو بالذات اپنے نزدیک ہمیشہ حاضر جانین تو ایا اس قسم کا عقیدہ شرک ہوگا
کہ نہین اگر کہا جاوے شرک ہے تو مولوی صاحب کی عقیدت کے رو سے وہ
شرک نہو سکیگا کیونکہ شرک تو اللہ تعالے کی ذات یا کسی صفت کے ساتھہ مخلوق کی
شرکت سے ہوتا ہے اور مولوی صاحب نے تو اللہ تعالے کی ذات مطلق کو عرش
کے اوپر بہت دور مقید کردیا ہے لہذا اللہ تعالے حاضر بالذات نہین ہوسکتا
تو پھر اولیاء اللہ کے اس حضوری ذاتی کے اعتقاد سے شرک لازم نہ آیگا۔ ہان
خوب یاد آیا یہی وجہہ ہے کہ مولوی صاحب نے قول اسلم مین انبیا و اولیا کی ارواح
کو دور دور سے پکارنے کو شرک کہا ہے۔ وجہہ اسکی ظاہر ہے کہ ذات پاک ہمسے
بہت دور ہے۔ لہذا اگر انبیاء و اولیا کی ارواح کو دور ہین جانکر پکارین تو مولوی صاحب
کے نزدیک شرک ہوگا کیونکہ اللہ تعالے کے ذات پاک کی صفت دوربین
مخلوق کی شارکت لازم آتی ہے تو اب اس شرک سے اوسی صورت مین نجات
حاصل ہوگی کہ اولیاء اللہ کے ارواح کو ہروقت وہر جگہہ اپنے نزدیک بالذات
حاضر جانکر ندا کرین۔ پس مولوی صاحب کو چاہیئے کہ اس اپنے عقیدہ کے نسبت
مولوی اسمعیل شہید رہ کے تصانیف سے فتوے لیکر دیکھین کہ وہ کیا کہہ گئے
ہین۔ اس مقدمہ مین ہین نے مشہید مرحوم کو اسلئے مفتی ٹھہرایا ہے کہ ہمارے

مولوی صاحب اونکو بہت مانتے ہین - مگر افسوس کہ انہون نے ایسے عقیدہ والون کو مشرک کہا ہے اور اس فتوے پر اون حضرات کی مہرین بھی ہوجاوینگی جنکے معتقد ہمارے مولوی صاحب ہین وبس -

دوسری دلیل شرعی حدیث نبوی ہے لہذا مین منوتا بعض ایسے صحیح حدیثین پیش کرتا ہون جو اون آیات معیت و قربت ذاتی کی تفسیر کرے جسکا مین اوپر دعوے کرچکا ہون کیونکہ یہہ امر مسلم الثبوت ہے کہ جو معنی قرآن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سمجھے ہین یا اوسکی تفسیر فرمائے ہین وہی حق ہے اوسکے خلاف کوئی تاویل قابل قبول نہین ہوسکتی چنانچہ مولوی صاحب بھی خود اسکا اقبال اس عبارت سے کرچکے ہین کہ جو حدیث نصوص قرانی کے معارض ومخالف پڑے قابل رد وتاویل ہوگی نہ قابل قبول انتہے -

(۱) عن ابی الموسی الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فجعل الناس یجہرون بالتکبیر فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ والہ وسلم یا ایہا الناس اربعوا علے انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غایبا انکم تدعون سمیعا بصیرا وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ متفق علیہ) ابی موسے اشعری نے کہا کہ تھے ہم ساتھہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر مین پس لوگ باواز بلند تکبیر کہنے لگے پس فرمایا آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنے جانون پر (آہستہ کہو) بتحقیق تم نہین پکارتے ہو بہرے اور غایب کو اور بتحقیق تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے والے کو حال یہہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھہ ہے اور جسکو تم پکارتے ہو وہ

نزدیک تر ہے تمہارے گردن شتر سے روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے
یہان آپکا اپنے اصحاب کو ذکر سری کی حسن تعلیم سے مقصود اوس ذات پاک
کی اظہار قربت ہے اسیواسطے آپنے فرمایا کہ تم بہرے اور غایب کو نہین پکارتے
ہو جو تمہارے ذکر کو بغیر آواز بلند کے سن نسکے کیونکہ پکارنے کا فعل دو صورتون
مین واقع ہوتا ہے اولاً جبکہ منادی ثقل سماعت رکہتا ہو ثانیا جبکہ وہ دور یا نظر سے
غایب ہو یعنے حاضر نہو حالانکہ یہہ دونون صورتین حالت قرب مین متصور نہین
ہوسکتے لہذا آپنے لا تدعون اصم و لا غائبا کے ساتھ اصم سے صفت عدمی
کی نفی کرکے یہہ ثابت کیا ہے کہ انکم تدعون سمیعا بصیرا اگرچہ بآواز بلند
پکارنیکی ممانعت کے نسبت صرف لا تدعون اصم کہدینا کافی تہا مگر آپکو اصم صفت
سلبی کی نفی کے ساتھ سماعت صفت ثبوتی کا ثبوت بھی منظور تہا چونکہ بظاہر صفت سماعت
کے ساتھ صفت بصارت کا ہونا کچھ ضروری و لازمی نہین ہے کیونکہ بغیر دیکھنے
کے سننا ممکن ہے لہذا بدفع دخل لا تدعون اصم کا مفہوم انکم تدعون سمیعا
بصیرا سے سمجہایا کہ تا بصیرا سے شہیدا کا ثبوت ہو چونکہ ان دونون صفات
کا ثبوت باوجود حایل ہونے حجاب و دوری کے بہی ممکن ہے لہذا آپنے
رفع توہم کے لئے اصم کے ساتھ لا غایبا کی قید بھی بڑہادی اور دوسری حدیث
مین لا غایبا کی تفسیر قریبا سے بھی واقع ہوئی ہے یعنے پس نہین پکارتے ہو تم بہرے
اور غایب کو کیونکہ وہ قریب ہے چنانچہ خود حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ وما کنا
غائبین جس سے ہر وقت اوسکا حاضر و شاہد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیبت کی
نفی سے تمامی لوازمات غیبوبت مثل خفا دوری وغیرہ بھی بکلی منتفی ہوگئے

پس یہہ حضوری منافی دوری ہے اگرچہ لاتدعون اصم ولا غایبا کی نفی انکو تدعون سمیعا بصیرا سے ثابت کرنے مین اس امر کا ایہام پیدا ہوتا تھا کہ بسبب احاطت صفات سماعت و بصارت کے حق سبحانہ تعالے قریب ہے یعنے دور نہین لیکن ساتھہ ہی وھو معکم سے رفع توہم فرمادیا کہ وہ بذاتہ تمہارے ساتھہ حاضر ہی غایب نہین کیونکہ ضمیر ھو ہمیشہ ذات ہی کے طرف راجع ہوتی ہے پس آپنے احاطت صفاتی کے ساتھہ ہی معیت ذاتی کا بہی ذکر فرمادیا تاکہ ذات و صفات مطلق مین مطلقًا انفکاک متصور نہو لہذا بعد بیان احاطت صفاتی کے وھو معکم کی تفسیر والذی تدعونہ سے فرماکر معیت ذاتی کو موکد کردیا تاکہ بہ تکلف ضمیر ہو کی ذات سے نہ پہیرین اور نہ بہ تاویل کسی صفت کو مقدر لین اور پہر اس معیت ذاتی کی کیفیت کا ذکر اسطرح فرمایا کہ اقرب الی احدکم یعنے اقرب بصیغہ افعل التفضیل اسلیئے لایا کہ کوئی قربت حسی وعقلی حق سبحانہ تعالے کی قربت سے زیادہ متصور نہو الی احدکم فرماکر اس قربت کو ہر ہر فرد کے ساتھہ بلاتفاوت یکسان ثابت کیا اور اوسکی تمثیل عام فہم کے موافق من عنق راحلتہ کے ساتھہ دی کیونکہ یہہ لوگ حالت سفر مین شتر سوار تھے اور گردن شتر کی ہر یک سوار کے برابر مد نظر رہتی ہے لہذا حسب حال ہر ایک کے فی البداہت راکب و مرکوب کی قربت اور مرکوب کے ایک عضو ظاہر کی شہادت کی مشابہت سے حق سبحانہ تعالے کی قربت و شہادت کے اظہار کا ارادہ فرمایا اور اس استعارہ مین اوس رعایت کو بہی آپنے ملحوظ رکہا جسکو حق سبحانہ تعالے نے ایسی ہی تشبیہ کے پیرایہ مین اشارہ فرمایا ہے۔ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید گویا آپنے اس حدیث مین

اس آیت قربت اور وھو معکم آیت معیت کی تفسیر فرمائی ہے جس سے قربت ومعیت ذاتی ثابت ہوتی ہے –

(۳) عن ابی هریرة رضی الله عنه والذی نفس محمد بیده لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله ثم قرأ هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیٔ علیم رواه احمد والترمذی یعنے روایت کی ابو ہریرہ نے اور کہا آپ نے قسم ہے اوس ذات کی جسکے ہاتھ مین محمد کی جان ہے اگر بتحقیق چھوڑدو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑیگی اللہ پر پھر پڑہا آیہ کریمہ کو وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے یہہ ایک حدیث طویل کا آخری جملہ ہے جسکا حاصل دو امر کا اظہار ہے یعنے اول آپ نے زمین سے فوق کا منتہا عرش ٹہرایا اور اوسکے درمیانی فاصلہ مکانی کو تبلایا اور پہر تحت کا انتہا ارض السفلی فرمایا اور آخر پر آپ نے تحت وفوق کے مراتب درمیانی پر احاطت ذاتی حق سبحانہ کو ظاہر فرمایا ہے اور بیان اول مین آپ نے یکے بعد دیگرے صرف فوقیت واحاطت عرش کو ظاہر کیا مگر فوق عرش کا کچہہ ذکر نفرمایا کیونکہ حدیث اوعال مین جسکو ترمذی وابوداود نے عباس بن عبد المطلب سے روایت کی ہے آپ فرما چکے ہین کہ ثم الله فوق ذلك چونکہ اس حدیث اوعال مین صرف یہی ظاہر کردیا جاتا کہ اللہ تعالے فوق عرش ہے تو تحت کا حال پوشیدہ رہگیا لہذا آپ نے اس حدیث دلو مین فوق عرش سے سر تحت ارض کے اظہار کیطرف رجوع کیا اور فرمایا تحت ارض سفلی بھی اللہ ہے اور ان

ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق بآیۂ کریمہ ھو الاول والآخر الآیہ کی
تلاوت فرمائی تاکہ عرش وارض وسما پر احاطت ذاتی حق سبحانہ کی ثابت ہو جاوے
حدیث سے احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی بچند وجہ ثابت ہے اولاً یہہ کہ اثبت
علم ذات سے ابتدا جیسا کہ ثم الله فوق ذلک علی عرشہ سے احاطت ذاتی حق سبحانہ
تعالے کی بالاتفاق لی گئی ہے اسیطرح آخر بیان میں بھی ارض سفلی پر [illegible]
احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی لیجاویگی ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو باطل ہے
ثانیاً یہہ کہ جب آپ نے بیان اول کو علم سے متعلق نہیں کیا بلکہ [illegible] کی
بیان پر کلام کو ختم فرمایا کیونکہ ارض سے سما کی اسیطرح سبع سماوات کا باہمی فصل و
بعد اور سماوات پر عرش کی فوقیت مخالف عقل نہ تھی اور اللہ تعالے کی احاطت
ذاتی علی العرش بھی مسلم تھی لیکن بخلاف اوسکے بیان آخر الی الارض السفلی کو جو
احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالے پر مشتمل ہے متعلق بعلم نہ کیا کیونکہ عقلاً [illegible]
حقیقت حال کے سبب سے ایک ذات کا فوق و تحت [illegible]
کرلی تو آپکا اس بیان آخر کو بعلم متعلق کرنا [illegible] اس احاطت
ذاتی حق سبحانہ تعالے کے ثبوت میں [illegible] کیونکہ قسم کی حاجت
شدت انکار کے وجہ سے ہوتی ہے یا قسم سے [illegible] کا مخاطب کو باور
کرانا مقصود ہوتا ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ [illegible] الارض السفلی بھی احاطت
ذاتی ہی کی تصدیق منظور ہے کیونکہ بظاہر یہہ امر خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور
انکار کیا جاتا ہے اور اس سے یہہ بھی ثابت ہو گیا کہ لہبط علی الله کا جملہ
قابل تاویل نہیں ہے کیونکہ یہہ جملہ اگر قابل تاویل ہوتا تو آپ کبھی قسم نہیں کھاتے

تیسرا امر اپنی قسم پر قولہ تعالے ہو الاول والآخر کو استشہاداً نقل فرماتے ثالثاً یہ
کہ عموم احاطت ذاتی کے بیان حلفی کی تصدیق پر ایک ایسی قرآنی آیت کا استشہاد
فرمایا ہے جو خود عموم احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہو الاول
والآخر الایہ کے چاروں جملے حصریہ واقع ہیں اور ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے
جس سے کوئی مخلوق ان چاروں مراتب احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی
جبکہ آپ نے لہبط علی اللہ کے بیان حلفی کی استشہادت میں
ہو الاول والآخر الایہ کی آیت قرآنی کو پیش کیا تو یہ آپکی حلف اور آیت
کے عموم احاطت ذاتی کی تصدیق پر بھی مشتمل ہو گئی جس سے ثابت ہوا کہ گویا
وہ حلفی بیان اس آیہ کریمہ کی تفسیر ہے جسمیں آپ نے ضمیر ھو سے اللہ علم
ذات بیان فرمایا ہے۔

چونکہ آیہ کریمہ ہو الاول والآخر الایہ کا ختم وھو بکل شیء علیم پر ہوا ہے
لہذا بعضوں نے یہہ گمان کیا ہے کہ اس آیت کا مفہوم عموم احاطت علمی
ہے حالانکہ یہہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اول عموم احاطت
ذاتی کا ذکر ہے پھر عموم احاطت علمی کا جسکا حاصل عموم احاطت ذاتی سے متعلق
ہے اور یہہ حقیقت کے خلاف نہیں ہے یہی سبب ہے کہ اکثر جگہ قرآن مجید نے اللہ تعا
لی کی ذاتی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور اکثر جگہ [illegible]
تعبیر کرنے میں بھی اور ایک سر ہے جسکو ہم آئندہ ذکر کرینگے لیکن اکثر اہل علم
کا حق سبحانہ تعالے کی احاطت و معیت علمی کے کہنے سے یہہ ہرگز مقصود نہیں
ہو سکتا کہ یہہ احاطت علمی بغیر ذات کے ہو کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے

باطل ہے جسکو ہم ثابت کر چکے ہین۔

اب رہا یہ امر کہ لفظ علے اللہ کی ظاہر معنی ذات اللہ کی ارض کا مظروف ہونا یا حبل کا ذات اللہ پر ہبوط کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس خیال محال کا سبب صرف حق سبحانہ تعالے کی عدم معرفت تقدیس ہے جو اللہ کی ذات پاک کے نسبت لوازم وخواص جسمیہ کا قیاس کیا جاتا ہے اور ان الفاظ سے ایسی معنی مراد لیتا ہے جو جسمانیات کے متعلق ہین اگر اس مقام پر ذات پاک حق سبحانہ تعالے کے نسبت ایسی قیاسی شبہات اور وہمی نقصانات بغیر تاویل کے مرتفع نہین ہوسکتے ہین تو اس سے احادیث وآیات فوقیت واستوا علی العرش کو بھی مخلصی حاصل ہوگی پس جس طریقہ کا استدلال ثبوت فوقیت واستوا ذاتی حق سبحانہ تعالے کے نسبت قائم کیا جائیگا وہی طریقہ ثبوت احاطت ومعیت ذاتی مین بھی اختیار کیا جائیگا جسکا ثبوت ہمنے التنزیہ فی التشبیہ مین بطرق مختلفہ اور بدلائل مدللہ دیا ہے

بہرحال اگر اوس فوقیت واحاطت ومعیت ذاتی الہی کے مفہوم مین عقل کو دخل دیا جاوے اور محض بزور عقل سمجھا جاہے تو یہ ایک محال بات ہے اگر ان اسرار کا ادراک محض عقل پر منحصر ہوتا یا نقل کی تصدیق مین عقل کا دخل ضروری ٹھہرتا تو سلف صالح طریقہ تفویض کو اختیار نکرتے اور صفات الہی مین چون وچرا کرنے سے نہ رکتے ہر چند کہ احاطت ومعیت وقربت ذات الہی کے ثبوت مین اور بہت سے احادیث صحیحہ موجود ہین لیکن یہان ہمنے صرف انہین دو حدیثون کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے قلب سلیم وذہن مستقیم سے غور کرنے والے کے لئے تو اسیقدر کافی ہے مگر انکار مین جلدی کرنیوالے

کے لئے تمام قرآن اگر ورقًا ورقًا کہولکر بھی دکہلادین اور صحاح کی ساری حدیثین بھی پڑہوا دین تو کافی نہین

تیسری دلیل شرعی اجماع امت ہے اسباب مین مولوی صاحب کے دعوے کا خلاصہ یہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت و معیت علمی پر اجماع امت ہوا ہے لہذا کسی مفسر و محدث و مجتہد وغیرہ نے قربت و معیت کو ذاتی نہین کہا بلکہ اوسکے کہنے والے کو کافر ٹہرایا ہے انتہی پس مین کہتا ہون کہ اول تو اجماع امت کا مفہوم ہی مختلف فیہ ہے ثانیًا اگر اجماع امت کا مفہوم ظاہری لیا جاوے تو معیت ذاتی یا معیت علمی کا تو کیا ذکر ہے اکثر امور اعتقادیہ پر بھی بلا اختلاف اجماع امت کا اطلاق صادق نہ آسکیگا علی الخصوص اسباب مین مفسرین و محدثین و علماے متقدمین و متاخرین سے بعض نے تو حق سبحانہ تعالے کی قربت و معیت کو علمی کہا ہے اور بعض ذاتی اس حالت مین دونون جانب انعقاد اجماع کا اطلاق صادق آجاویگا پس ہم یہان بعض اون مفسرین و محدثین و علماے متقدمین و متاخرین و متکلمین کے اقوال پیش کرتے ہین جنہون نے اللہ تعالے کی احاطت و قربت یا آیات معیت کی تفسیر و تعبیر ذات سے کی ہے اور بغیر ذات کے فقط قربت و معیت علمی کا باطل ہونا بدلایل عقلیہ و نقلیہ ثابت کیا ہے۔

(۱) قال القاضی علی بن الشوکانی والحاصل ما عرفناك من مذهب السلف الصالح فالاستواء على العرش والكون فی تلك الجهة قد صرح به القرآن و كذلك صرح به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكما نقول هذا فی الاستواء

والکون فی تلک الجهة وکذا نقول فی مثل قوله سبحانه وهو معکم اینما کنتم وقوله ما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ونحو ان الله مع الصابرین ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون الی ما یشابه ذلک ویماثله ویقاربه ویضارعه فنقول فی مثل هذه الآیات هکذا جاء فی القرآن ان الله سبحانه مع هولاء ولا نتکلف بتاویل ذلک کما یتکلف غیرنا بان المراد بهذا الکون وهذه المعیة کون العلم ومعیته فان هذه شعبة من شعب التاویل تخالف مذاهب السلف وتباین ما کان علیه الصحابة والتابعون وتابعوهم رضوان الله علیهم اجمعین انتہی اور کہا قاضی علی بن شوکانی نے حق یہ ہے کہ جو کچھ کہ جتادیا ہے ہمکو مذہب سلف صالح سے پس استوا، علی العرش اور ہونا اوسکا اوس جہت میں بیشک بتصریح سے بیان کیا اوسکو قرآن نے اسیطرح تصریح کی ہے اوسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور جیسا کہ کہتے ہیں ہم استواء میں اور ہونے اوسکے کو اوس جہت میں (یعنے بالذات) اسیطرح کہتے ہیں ہم قولہ تعالے سبحانہ وهو معکم اینما کنتم اور قولہ تعالی وما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم اوسیطرح ان الله مع الصابرین - ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون اور اسکے مشابہ اور مماثل وغیرہ میں (یعنے بالذات) پس ہم کہتے ہیں اس قسم کی آیتون میں ایساہی جیسا کہ آیا ہے قرآن میں کہ بلاشبہ اللہ سبحانہ ساتھ اونکے ہے اور نہین ہم تکلف کرتے تاویل میں اسکے جس طرح تکلف کرتے ہیں دوسرے

لوگ کہ مراد اس کون اور اس معیت سے ہونا علم کا اور ادسکی معیت کا ہے
پس یہہ بھی ایک شاخ ہے تاویل کی شاخون سے جو مخالف ہے مذہب
سلف کے اور مغایر ہے اوس حالت کے جسپر تھے صحابہ اور تابعین اور
تبع تابعین انتہی یہہ قول شوکانی کا اونکی کتاب تحف مین ہے جس سے ثابت
ہوتا ہے کہ آیات معیت و قربت کی تاویل بالعلم کرنا خلاف طریقہ صحابہ اور
تابعین و تبع تابعین ہے اور یہہ بدعت ہے پس اس قول امام شوکانی سے ثابت
ہوا کہ طریقہ اصحاب سلف کا یہی تہا کہ وے اللہ تعالے کی احاطت و قربت
و معیت کے قابل تھے اور اللہ کے معیت کو علم کے ساتھہ تعبیر و تاویل نہین کرتے
تھے یہہ عجب طرفہ ماجرا ہے کہ امام شوکانی تو اللہ تعالے کی معیت کی تاویل
علم کے ساتھہ کرنے والون کو بدعتی کہتے ہین اور مولوی صاحب معیت
علمی نہ کہنے والے کو کافر ٹہراتے ہین۔ ببین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا
(۲) اور نواب صدیق حسن خانصاحب مرحوم نے اس قول کو اپنی کتاب
دلیل الطالب الی ارجح المطالب مین لایا ہے اور نیز اپنی کتاب فتح الباب لعقائد
اولی الالباب یا کتاب انتقاد رجیح مین لکھا ہے کہ آیات قرب و معیت پر
بھی مطابق ظواہر الفاظ یعنے قربت (و معیت ذاتی) کے ایمان لانا فرض
ہے کیفیت اونکی (یعنے صفت معیت و قربت کی) حوالہ علم الہی ہے اگرچہ
اکثر مفسرین اور اہل علم نے اونکو محمول علم و عون و نصرت کیا ہے مگر ہمکو کچھہ
ضرورت اس تاویل کی بھی نہین ہے فقط تصدیق کرنا اور معنی اوسکی خدا کو
سونپنا کافی و افی شافی ہے انتہی۔

(۳) وقال نور الدین صابونی من ایمه الحنفی فی البدایة فی اصول الدین وقالت النجاریة انه بکل مکان ای بذاته وقالت المعتزلة انه بکل مکان بالعلم لا بذاته ثم قال وقول من قال انه فی کل مکان افسد لان التمکن یستحیل ان یکون فی مکانین فی حالة واحدة فمن استحال علیه تمکن کیف یتصور بان یکون فی الاماکن کلها وکذا قول من قال بکل مکان بالعلم لان من یعلم مکانا لا یصح ان یقال هو فی ذلک المکان بالعلم انتهی یعنے کہا ہے نور الدین صابونی نے اصول الدین مین اور کہا بخاریون نے وہ تعالے ہریک مکان مین ہے یعنے اپنی ذات سے اور کہا معتزلہ نے کہ وہ تعالے ہرایک مکان مین ہے علم سے نہ ذات سے پہر کہا اور قول اوس شخص کا جس نے کہا وہ تعالے ہرایک مکان مین ہی فاسد ہے کیونکہ جاے پکڑنا محال ہے بیچ دو مکانون کے حالت واحد مین پس جس ذات پر اطلاق جاے پکڑنے کا محال ہے تو پہر کیسے تصور کیا جاوے کہ ہووے وہ سب مکانون مین اور اسیطرح قول ہے اوس شخص کا جو کہتا ہے ہر مکان مین باعتبار علم کے ہے اسواسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو نہین صحیح ہے یہہ کہ کہا جاوے کہ وہ اوس مکان مین ہے علم کے ساتھ انتھے پس اس سے ثابت ہوا کہ جسطرح ذات اللہ تعالے کا تمکن کسی ایک مکان مین خواہ وہ مکان عرش ہو یا مکان فرش باطل ہے اسی طرح بغیر ذات کے محض معیت علمی کا عقیدہ بہی باطل ہے یہان نور الدین صابونی نے جو نجاریہ کے قول کا رد کیا ہے اوس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت واحاطت کا

ابطال لازم نہین آتا کیونکہ ہمارے حق سبحانہ تعالے کا تمکن ہر ایک مکان مین کہتے ہین حالانکہ جس چیز کا تمکن کسی ایک مکان مین فرض کیا جاوے تو پھر اوسیوقت اوسی چیز کا تمکن دوسرے مکان مین عقلا محال ہے کیونکہ یہہ تمکن مکان کا قید مکانی کے متلزم ہے یعنے جب ایک چیز کسی مکان مین متمکن و مقید ہوچکی تو وہ مطلق نرہی لہذا اصابونی نے اوس ذات مطلق سے قید مکانی کے عقیدہ کو رد کیا ہے اور احاطت حق سبحانہ تعالے کی شان اس قید تمکن مکان سے مقدس ومنزہ ہے۔

(۴) قال الامام ابوالحسن الاشعری فی کتابہ المسمے باصول الکبیر لایجب ان یکون نفس الباری عزوجل جسما او جوہرا ومحدودا او فی مکان دون مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفاتنا لمفارقتہ لنا انتھے۔

یعنے کہا ہے امام ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب اصول کبیر مین کہ نہین واجب ہیہ کہ ہو ذات باری جسم وجوہر ویا محدود یا کسی خاص مکان مین کہ نہو دوسری جگہہ یا سوائے اوسکی اون چیزون سے جو جایز نہین اوپر اوس اللہ تعالی کے ہمارے صفات سے بہ سبب جدا ہونے اوس تعالے کے ہمسے انتہی۔

وقال العلامۃ المحدث السید نعمان البغدادیؒ فی کتابہ جلاء العینین وروی غیر احد من المصنفین عن الامام الشیخ ابی الحسن الاشعری انہ قال فی کتابہ الابانہ فی اصول الدیانہ وہو اخر کتاب صنفہ وعلیہ اعتمد اصحابہ فصل فی ابانۃ قول اہل الحق والسنۃ فذکر الاستواء علے العرش والنزول الی السماء الدنیا والاتیان وغیر ذلک من اوصافہ تعالے الی

ان قال وان اللہ یقرب من عبادہ کیف شاء کما قال ونحن اقرب الیہ من
حبل الورید انتہی ملخصاً۔ یعنے کہا علامہ محدث سید نعمان بغدادی نے اپنی
کتاب جلال العینین مین اور روایت کیا اکثر مصنفین نے شیخ ابوالحسن اشعری سے کہ انہون نے
کہا ہے اپنی کتاب ابانہ اصول دیانہ مین اور وہ کتاب اونکی آخر تصنیف ہے
اور اوسپر اعتماد کیا ہے اونکے اصحاب نے کہ ابانہ مین قول اہل حق اور اہل
سنت کا ہے پہر ذکر کیا استواء کا عرش پر اور نزول سماء دنیا پر اور مجی
وغیرہ صفات اللہ سے یہانتک کہ کہا بتحقیق اللہ تعالے نزدیک ہوتا ہے
اپنے بندہ سے جس کیفیت سے چاہتا ہے جیسا کہ کہا ہے ہم نزدیک تر ہین
اپنے بندہ کی رگ گردن سے انتہی۔

(۵) علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی مین کہا ہے کہ ان قول المعتزلہ
وجمہور البخاریۃ ان الحق تعالے بکل مکان بعلمہ وقدرتہ وتدبیرہ
دون ذاتہ باطل لانہ لا یلزم ان من علمہ مکان ان یکون فی ذلک المکان
بالعلم فقط الا ان کانت صفاتہ تنفک عن ذاتہ کما ھو صفت علم
المخلوق لا علم الحق انتہی یعنے قول معتزلہ اور جمہور بخاریہ کا یہہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالی
ہر ایک مکان مین ہے اپنے علم سے اور قدرت اور تدبیر سے بغیر اپنے
ذات کے یہہ باطل ہے اسواسطے کہ نہین لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ
جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان مین علم کے ساتھ محض مگر یہ
کہ جدا ہون صفات اوسکے اوسکی ذات سے جیسے کہ صفت علم خلق کی ہے
نہین ہے یہہ صفت علم حق کی انتہی۔ پس اس سے باطل ہوا یہہ قول کہ اللہ

کی ذات فوق عرش ہے اور علم اوسکا ہر ایک کے ساتھ یا ہر ایک مکان مین
ہے بغیر ذات کے کیونکہ یہہ عقیدہ باطلہ فرقہ معتزلہ کا ہے۔
(۶) وقال الحلبی ان اللہ تعالے معنا حقیقۃ وفوق العرش حقیقۃ یعنے حلبی نے
کہا کہ بتحقیق اللہ تعالے ہمارے ساتھ ہے ذات سے اور فوق عرش کے
ہے ذات سے پس اس قول سے تو عموم احاطت ومعیت ذاتی ثابت ہوئی
کیونکہ یہان فرش وعرش کے ساتھ معیت وفوقیت حقیقی کا مفہوم ذاتی ہے
(۷) وقال الحافظ جلال الدین السیوطی فی القول الاشبہ فی معنی حدیث
من عرف نفسہ فقد عرف ربہ نقلا عن الشیخ عزالدین انہ اقرب الی
کل شی لیس شی اقرب الیہ من شی ولا شی ابعد الیہ من شی لا بمعنی قرب
المسافۃ لانہ منزہ عن ذلک وقال وکذالک الحق سبحانہ وتعالے موجود
فی کل مکان ما خلا منہ مکان وتنزہ عن المکان والزمان وقال سے
ہو لا کیف ولا این لہ۔ وھو فی کل النواحی لا یزول یعنے اور کہا حافظ
جلال الدین سیوطی نے قول اشبہ فی معنی حدیث من عرفہ نفسہ فقد عرف ربہ
مین نقل کرکے شیخ عزالدین سے اسطرح کہ وہ قریب تر ہے ہر شے سے اور
نہین ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہین کوئی
شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے نہ بمعنی قرب ومسافت کے اسواسطے
کہ وہ منزہ ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اسیطرح حق سبحانہ تعالے
موجود ہے ہر مکان مین۔ نہین خالی اوس سے کوئی مکان اور پاک ہے
مکان وزمان سے اور کہا نہ کیف ہے اوسکو اور نہ این ہے۔ اور وہ ہر نواحی

مین ہے ہمیشہ - اصل منشا اس قول کا اسیقدر ہے کہ اللہ تعالے کی قربت ہر شے کے ساتھ متساوی النسبت ہے اور اس قربت مین بعد و مسافت کا ہونا ہی متحیزیت ولا مکانیت ہے جو باوجود مباینت معنوی کے باہم قربت صوری رکھتے ہین جسکا ذکر گذر چکا -

(۸) وقال الغزالی فی الاحیاء وھو مع ذلک قریب من کل موجود وھو اقرب الی العبد من حبل الورید وھو علے کل شئ شہید اذ لا یماثل قربہ قرب الاجسام کما لا یماثل ذاتہ ذات الاجسام یعنے احیاء مین امام غزالی رح نے کہا ہے اور وہ ساتھ اس ابات کے قریب ہے ہر ایک موجود سے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ کے رگ گردن سے اور وہ اوپر ہر شے کے حاضر ہے اسلئے کہ نہین ہے قرب اللہ تعالے کا مانند قرب جسمون کے جیسا کہ نہین ہے ذات اللہ کی مانند ذوات جسمون کے انتہی - اس قول سے قربت ذاتی ثابت ہوتی ہے جسکو ہم آئندہ مفصلاً ثابت کرینگے اور نیز کیمیاے سعادت مین کہا ہے کہ وصابران را وعدہ داد کہ او با ایشان است وگفت واللہ مع الصابرین یعنے اور صابرون سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اللہ ساتھ ہے جیسا کہ کہا اللہ تعالی کہ اللہ صابرون کے ساتھ ہے اور نیز احیا کے باب عقاید مین کہا ہے کہ وانہ عالم بجمیع المعلومات محیط بما یجری من تخوم الارضین الی اعلی السموت یعنے یہہ جاننا کہ خداے تعالے سب معلومات کو جانتا ہے زمین کے تہون سے لیکر آسمانون کے اوپر تک سب پر محیط ہے فقط یہان احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی کا ذکر فرمایا کیونکہ اولاً عالم فرمایا اور پہر محیط کہا یعنے وہ جاننے والا

اوراحاطہ کرنے والا بصیغہ اسم فاعل لایا جو کا مصداق ذات ہے اور پھر دوسرے مقام پر کہا کہ بانہ تعالے عالم بجمیع الموجودات ومحیط بکل المخلوقات یعنے وہ اللہ جاننے والا ہے تمامی موجودات کا اور احاطہ کرنے والا ہے جملہ مخلوقات کو انتہی۔ پس ان دونون اقوال سے اللہ تعالے کی احاطت علمی مع الذات ثابت ہوتی ہے ۔

(۹) ابو طالب مکی نے قوت القلوب مین کہا ہے کہ وانہ اقرب الی کل شی من نفس الشی الیہ فھو اقرب الی الحواس من ادراکہا والی الروح من حیاتہ بقرب ھو وصف ذاتہ لا بقرب ھو فعل لہ وانہ مع ذلک فوق کل فوق وفوق کل تحت ووراء کل وراء ومحیط بالعرش وبکل محیط احاطہ علم وقدرۃ وقربہ من العرش کقربہ من الثری لا یوجد بمکان ولا یفقد من مکان انتھی اور وہ اللہ قریب تر ہے ہر شے کے ذات شے سے طرف اوس شے کے پس وہ اللہ قریب ہے حواس سے ادراک سے اونکے اور طرف روح کے حیات سے اونکے ساتھ ایسے قرب کے جو وصف ذاتی ہے اوسکا نہ ساتھ ایسے قرب کے جو فعل ہے واسطے اوسکے اور بتحقیق وہ اللہ باوصف اسکے فوق ہے ہر فوق پر اور فوق ہے ہر تحت پر اور پرے ہے ہر پرے کے اور محیط ہے عرش کو اور ہر ایک محیط کو باحاطہ علم و قدرت اور قرب عرش سے ہے جیسا کہ قرب تحت الثرے سے ہے نہین پایا جاتا وہ کسی مکان مین اور نہین مفقود ہوتا وہ کسی مکان سے انتہی۔ اس تحریر دلپذیر سے حق سبحانہ تعالے کی ایسی عموم قربت ثابت ہوتی ہے کہ جسکا ادراک درلے طور

عقل و حس ہے کیونکہ عرش و تحت الثریٰ کے ساتھہ ایکسان قرب اور ہر ایک مکان و اہل مکان پر بغیر تمکن و حلول کے اوسکی ذاتی احاطت ایک طلسم غریب ہے جسکا ادراک سوا سے طور کشف کے محال ہے پس یہہ تقریر پُر تنویر قوت قلوب کی ہر صاحب قلب کے لیے مفرح قلب ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے الطاف القدس مین لکھا ہے کہ صاحب قوت القلوب ابو حنیفہ صوفیان است۔

(۱۰) وقال الامام الموصلی فی سیف السنة والذی عندی ان الرحمة لما کانت من صفات اللہ تعالے وصفاته قایمة بذاته فاذا کانت قریبة من المحسنین فهو سبحانه قریب منهم قطعا فهو قریب من المحسنین بذاته و رحمته قربا لیس له نظیر وهو مع انه فوق سمواته علی عرشه کما انه سبحانه یقرب من عباده فی اخر اللیل وهو علے عرشه ویدنو من اهل عرفة عشیة عرفة وهو علے عرشه فان علوه سبحانه علے سمواته من لوازم ذاته فلا یکون قط الا عالیا ولا یکون فوقه شی البتة کما قال اعلم الخلق به وانت الظاهر فلیس فوقک شی وهو سبحانه قریب فی علوه وعال فی قربه کما فی الحدیث الصحیح عن ابی الموسی الاشعری رض قال کنا فی سفر مع النبی صلے اللہ علیه واله وسلم فارتفعت اصواتنا بالتکبیر فقال ایها الناس اربعوا علے انفسکم فانکم لا تدعون اصم ولا غایبا ان الذی تدعونه سمیع قریب اقرب الی احدکم من عنق راحلته واخبر صلے اللہ علیه واله وسلم وهو اعلم به انه اقرب الی احدهم من عنق راحلته واخبر انه فوق سمواته علی عرشه مطلع علے خلقه یری

اعمالهم ويعلم ما في بواطنهم وهذا حق لا يناقض بحال هما الآخر انتهى
یعنے سیف السنتہ مین امام موصلی نے فرمایا ہے اور جو کہ میرے نزدیک حق ہی
بہ تحقیق رحمت جبکہ ہے صفات سے اللہ کی اور اوسکے صفات قایم ہین ساتھ
اوسکی ذات کے پس جب وہ رحمت قریب ہے محسنین سے تو وہ اللہ بھی قریب ہے
اونسے پس یقیناً وہ اللہ تعالے اپنی ذات و رحمت سے محسنین کے قریب ہے اسطرح
کہ اوسکی قربت کو نظیر نہین حالانکہ وہ اللہ تعالے فوق سماوات ہے اپنے عرش پر ہے
جیسا کہ وہ قریب ہوتا ہے اپنے بندون سے اخیر رات مین حالانکہ وہ اپنے عرش پر
ہے اور نزدیک ہوتا ہے اہل عرفہ سے شام عقب عرفہ کے درآنحالیکہ وہ عرش پر
ہے پس تحقیق کہ علو اوس سبحانہ کا اپنے آسمانون پر اوسکے لوازم ذات سے ہے
پس نہین ہوتا وہ ہرگز مگر عالی اور نہین ہوتی کوئی شے فوق اوسکے جیسا کہ کہا اونا
تر ضلوق کا ساتھ اوس خلق کے اور تو ہی ظاہر ہے پس نہین ہے کوئی شے فوق
تیرے اور وہ سبحانہ تعالے قریب ہے اپنے علو مین اور عالی ہے اپنے قرب مین جیسا
کہ حدیث صحیح مین ابو موسے اشعری کی روایت سے آیا ہے کہ کہا تھے ہم سفر مین نبی
صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ اتنے مین بلند ہوئین آوازین ہماری تکبیر سے فرمایا
آپ نے اے لوگو نرمی کرو اپنے نفسون پر کیونکہ نہین پکارتے ہو تم بہرے اور
غایب کو وہ اللہ جسکو تم پکارتے ہو سننے والا قریب ہے قریب تر ہے ہر ایک کے اوسکے
اونٹ کی گردن سے پس خبر دی نبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالانکہ آپ
زیادہ جاننے والے ہین اللہ کو بہ تحقیق وہ قریب تر ہے ہر ایک کے گردن شتر سے
اوسکے اور خبر دی اس بات کی کہ بلاشبہ وہ اللہ تعالے فوق سماوات ہے اپنے

عرش پر آگاہ ہے حالات خلق کا دیکھتا ہے اونکے اعمال کو اور جانتا ہے
اوس چیز کو جو اونکے باطنون مین ہے اور یہہ ارشاد صحیح ہے جو ایک دوسرے کا
مناقض ومنافی نہین ہے انتہی - یعنے اللہ تعالے کے استوار ذاتی و فوقیت
و قرب ذاتی کا تناقض اوسی حالت مین مرتفع ہوگا کہ اوس ذات مطلق کی عموم
احاطت ذاتی پر ایمان لایا جاوے اور نؤمن ببعض ونکفر ببعض کا مصداق نہ
بنے - فقط

(۱۱) شیخ عبد الوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الیواقیت مین اس
مسئلہ کی تحقیق مین بہت طول کلام کیا ہے بنظر طوالت کلام کے مین یہان بغیر
نقل کرنے اونکی اصل عبارت عربی کے صرف اوسکا ترجمہ نقل کرتا ہون وھو ھذا

یہہ مسئلہ (معیت کا) مشکلات سے ہے بسبب اختلاف سلف کے جنمین
اگلے اور پچھلے ہین لیکن جس شخص نے یہہ کہا ہے کہ اللہ تعالے کی معیت راجع ہے
واسطے صفات کے نہ واسطے ذات کے اوس نے بڑا کمال کیا اور جنکے مین
اون سے جنہون نے کہا ہے کہ اللہ ہمارے ساتھ ہے ذات سے اور صفات سے
اگرچہ صفات الٰہیہ موصوف سے جدا نہین ہوتین - اور منعقد ہوئی تھی اس مسئلہ مین
ایک مجلس بجامع ازہری مین سنہ ۹ھ مین درمیان شیخ بدر الدین علائی حنفی اور
درمیان شیخ ابراہیم مواہبی شاذلی کے اور تصنیف کیا ہے شیخ ابراہیم نے اس
مین ایک رسالہ مین ذکر کرونگا مجملہ اوسکے مضمون کا اسلئے کہ احاطہ کرے تو
اوس سے علم کو اب مین کہتا ہون اور اللہ کے ہاتھ ہے تحقیق اور دلیل اوسکو خلاصہ
کو نقل کرتا ہون فرمایا شیخ بدر الدین علائی حنفی اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف

اور جماعت نے اللہ تعالے ہمارے ساتھہ ہے اپنے اسما و صفات سے اور نہ اپنی
ذات سے فرمایا شیخ ابراہیم نے بلکہ وہ ہمارے ساتھہ ہے بذاتہ و صفاتہ پس او سکو
لوگون نے کہا کیا دلیل ہے اسپر انہون نے جواب دیا قول اللہ تعالے کا واللہ
معکم اور قولہ تعالے وھو معکم اور معلوم ہے یہہ بات کہ اللہ عالم ذات سے
اب واجب ہوا اعتقاد معیت ذاتی کا ذوقاً اور عقلاً جب ثابت ہوچکا نقل سے
اور عقل سے پھر کہا لوگون نے اون سے اور زیادہ وضاحت سے فرمایئے ۔
اسبات کو فرمایا کہ حقیقت معیت کے ساتھہ رہنا ایک شے کا ہے دوسری شے
کے برابر ہے کہ ہون وے دونون واجب جیسے کہ ذات اللہ تعالے کی اپنے
صفات کے ساتھہ ہے یا ہون یہہ دونون جایز یعنے ممکن جیسا کہ ایک انسان
دوسرے انسان کے ساتھہ ہے یا ہون وے دونون سے ایک واجب
اور دوسرا ممکن وہ یہہ ہے کہ اللہ تعالے کی معیت بذاتہ و بصفاتہ اپنے خلق کے
ساتھہ جو مفہوم ہوتی ہے وھو معکم اور ان اللہ لمع المحسنین اور ان اللہ مع
الصابرین سے اور یہہ بات ثابت ہے اوس ہماری پہلی بات سے جو بیان کرچکے
ہین ہم کہ مدلول اللہ کے اسم کا وہی ذات لازمت الصفات متعلقہ ہے بسبب
متعلق ہونے اوسکے جمیع ممکنات کے ساتھہ اور نہین ہے معیت اوسکی مثل چیز والی
دوچیزون (دو جسمون) کے بسبب ہونے مماثلت اللہ تعالے کی اپنے
خلق کے ساتھہ جو یہہ موصوف ہے جسمیت سے اور محتاج جسمیت کے لوازمات مثل
کا جیسے کہ حلول کرنا جہت اینیہ زمانیہ و مکانیہ مین پس پاک ہے معیت اللہ تعالے
کی شبیہ اور نظیر سے بسبب کامل اور برتر ہونے اللہ تعالے کے صفات

مخلوقات سے اور نہین ہے کوئی شے مثل اوسکے وہی سنتا اور دیکھتا ہے اور
کہا اسی کے ساتھہ ہم اقرار کرتے ہین ایسے قول کے نفی کا جس قول پر معیت
ذاتیہ کے لازم آتا ہے حلول کرنا حیز و مکان مین کائنات کے باوجود اثبات کے
نہین لازم آتا صفات سے بغیر ذات کے جدا ہونا صفات کا ذات سے اور نہ دو رہنا
اونکا اور وہ حیز مین ہونا اونکا اور اوسکے باقی لوازمات کا اور اب لازم آتی ہے
معیت صفات کی کسی شے کے ساتھہ ہونے سے معیت ذات کی اوسکے ساتھہ
یا اوسکا عکس بسبب تلازم ذات و صفات دونون کے ساتھہ برتر ہونے مکان
اور لوازم مکان سے اسواسطے کہ اللہ تعالے مباین ہے صفات سے اپنے خلق
کے مباینت مطلقًا اور کہہ چکے ہین علامہ قونوی شرح عقاید نسفی مین کہ قول معتزلہ
و جمہور نجاریہ کا یہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالے ہر مکان مین اپنے علم اور قدرت اور
تدبیر سے ہے بغیر ذات کے یہہ باطل ہے اسلئے کہ نہین لازم آتا اس سے جو
شخص کہ جانے مکان کو یہہ کہ ہووے وہ شخص اوس مکان مین علم کے ساتھہ
فقط مگر اسطرح پر ہو سکتا ہے کہ ذات سے صفت اوسکی جدا ہو جیسے کہ یہہ صفت
علم خلق کی ہے نہ علم حق کی انتہی۔ علاوہ اسکے اسطرح کہنے سے کہ اللہ تعالے
ہمارے ساتھہ فقط علم سے ہے بغیر ذات کے تو لازم آتا ہے مستقل ہونا صفات کا
اپنے ہی نفس سے بغیر ذات کے اور یہہ بات سمجھہ مین نہین آتی پھر لوگون نے کہا
اون سے کیا اثبات مین آپ کے کوئی موافق ہے سواے علامہ قونوی کے
تب آپنے فرمایا کہ ہان ذکر کیا شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ نے بیان
مین قولہ تعالے نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون کے اس آیت مین

دلیل ہے زیادہ تر قریب ہونے پر اللہ تعالے کے اپنے بندے سے بقرب حقیقی
جیساکہ لائق ہے اوسکی ذات کو بسبب برتر ہونے اللہ تعالے کے مکان سے اوسلیے
کہ اگر مراد لین قرب سے اللہ تعالے کے جو قریب ہے بندہ کے ساتہہ قرب علم یا قرب
قدرت یا قرب تدبیر کی مثلاً البتہ کہتا ولکن لا تعلمون لاکن نہین جانتے تم اور
اسطرح جب کہا ولکن لا تبصرون دلالت کرتا ہے اسپر کہ مراد ساتہہ اوسکے
قرب حقیقی ہے جو پائی جاتی ہے بصر سے اگر کہو لہ سے اللہ تعالے ہماری نظر کو
پس بیشک معلوم ہے یہہ بات کہ نظر نہین متعلق ہوتی واسطے ادراک کرنے صفات
معنویہ کے بلکہ وہ متعلق ہے اون حقایق کے ساتہہ جو دیکھے جاتے ہین اور
کہا اسیطرح کا بیان ہے قولہ تعالے مین ونحن اقرب الیہ من حبل الورید یہہ دلالت
کرتا ہے اوسی پر جو ہم نے کہا ہے اسواسطے کہ افعل من نہین دلالت کرتا اوپر
اشتراک کے جو حاصل ہے اسم قرب مین اگرچہ مختلف ہو کیفیت مین اور نہین اشتراک
ہے درمیان قرب صفات اور قرب حبل الورید کے کیونکہ قرب صفات کی
معنوی ہے اور قرب حبل الورید کی حسی ہے پس نسبت اقربیت اوس تعالے
کی طرف انسان کے رگ گردن سے جو وہ حقیقی ہے دلیل ہے اسبات پر کہ
قرب اوس تعالے کا ہی حقیقی ہے یعنے بالذات ہے سکو لازم ہے صفات
کہا شیخ ابراہیم نے جو کچھہ کہ ہم نے تقریر کی تم سے اوس سے نفی ہو گئی اسبات کی
کہ مراد قربت خدائے تعالے کی ہمارے ساتہہ صفاتی ہے بغیر ذات کے حق اور
صریح بات یہہ ہے کہ اوسکی قربت ہمارے سات بالذات ہے اسواسطے کہ
صفات مجرد یعنے خالی ہو کر ذات سے عقل مین نہین آسکتے جیساکہ بیان ہو چکا پس کہا

اوسکو علائی نے کیا کہتے ہو قول بین اللہ تعالے کے وھو معکم اینما کنتم اسلئے
کہ اوس سے وہم ہوتا ہے اللہ تعالے مکان بین ہے کہا شیخ ابراہیم نے نہین
لازم آتا اس سے حق بین حق سبحانہ تعالے کے مکان اسواسطے کہ این کا لفظ جو
آیت بین ہے وہ اطلاق کیا گیا ہے اللہ تعالے کی معیت کا فائدہ ہو سکتا ہے نہکے
واسطے مخاطبین کو این یعنے مکان بین جو لازم ہے واسطے اونکے اورنہین
اطلاق کیا گیا لفظ این کا واسطے اللہ تعالے کے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آے
ہین پس وہ ہر مکان والے کے ساتھہ ہے بغیر مکان کے انتہی -

پھر آے شیخ عارف باللہ تعالے ہمارے سید محمد مغربی شاذلی شیخ جلال الدین
سیوطی پس کہا اونہون نے کہ یہہ کیا مجمع ہے یہان - لوگون نے اوسکا ذکر کیا
کہ یہہ مسئلہ ہے اونہون نے فرمایا تمہارا کیا ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم حاصل کرین
ذوق سے یا سماع (نقل) سے پس کہا اونہون نے نقل سے پس کہا معیت اللہ تعالے
کی ازلی ہے اوسکی کوئی ابتدا نہین ہے اور کل اشیا اوسکے علم مین ثابت ازل سے
متعین ہین بلا بدائیت کے اسواسطے کہ وہ معلومات متعلق ہین ساتھہ اوسکے ایسے
تعلق کے ساتھہ کہ محال ہے اونکی معدومیت بسبب محال ہونے وجود علم واجب کے
وجود اوس علم کا بغیر معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریان تعلق اوسکے
کا ساتھہ اوسکے اسواسطے کہ لازم آتا ہے حادث ہونا علم اللہ تعالے کا بعد اوسکے
کہ نہین تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالے کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
نہین اوسکو انتہا پس وہ اللہ تعالے ساتھہ معلومات کے ہے بعد پیدا کرنے
اوسکے عدم سے بعینہ موافق اوسکے جو علم مین متعین تھے اور اسیطرح حال ہے

ایمانکنت کا (یعنے جہان تو ہو سب عالمون (علم و عین وغیرہ) مین بسیط ہونیکے وقت یا اوسکے مرکب ہونیکے وقت یا اوسکی اضافت یعنے نسبت کے وقت اور پیدا ہونیکے وقت ازل سے لیکر بے نہایت یعنے ابد تک پس حیران سے ہوگئے حاضرین انکے اس فرمان سے کہا اونکو اعتقاد رکہو جو کچہہ تقریر کی ہے مین نے تم سے سعت کے باب مین اور اغماد کرو اوسپر اور چہوڑ دو جو کچہہ منافی ہے اسکے تب ہو جاوینگے اپنی مولی کے تنزیہ کرنے والون سے جو حق ہے تنزیہ کا اور خالص کرنیوالے ہونگے اپنے عقلون کو شبہات سے تشبیہ کے (یعنے ذات وصفات حق کو ذات وصفات مخلوق کے سرکا قیاس کرنے سے) اگر تم سے کوئی چاہتا ہے اس مسلہ مین کہ ذوق کے ساتہہ پہچانے پس سونپ دے مجہکو (میری پیروی کرے) نکالدونگا مین اوسکو وظایف (اشغال) سے اور کپڑون اور مال اور اولاد سے اوسکا ور داخل کردون اوسکو خلوت مین اور باز رکہونگا اوسکو نیند اور کہانے اور خواہش کی چیزون سے اور مین ضامن ہون اوسکا کہ پہونچ جاویگا وہ علم کو اس مسلہ کے ذوقًا اور کشفًا۔ کہا شیخ ابراہیم نے پہر کیا جرئت کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا وسکے ساتہہ اس عہد پر پہر اوٹہہ کہڑے ہوے شیخ ذکریا اور شیخ برہان اور جماعت حاضرین او سکے ساتہہ اور چلے گئے تمام ہوا یواقیت کا کلام - یہان شیخ ابراہیم شاذلی نے بدلایل نقلیہ وابراہین عقلیہ حق سبحانہ تعالے کی سعیت و قربت ذاتیہ کو اسقدر وضاحت کے ساتہہ ثابت کیا ہے کہ جسکو ایک متوسط درجہ کی سمجہہ والا شخص بہی تسلیم کرسکتا ہے بشرطیکہ تعصب ونفسانیت کا پردہ اوسکے بصر بصیرت پر پڑا ہوا نہو۔ اس عقیدہ مین

شیخ ممدوح نہ صرف منفرد ہین بلکہ انھون نے اپنی تائید بیان ہین علامۂ قونوی ور
شیخ الاسلام ابن اللبان کے اقوال کو بھی پیش کیا ہے اسپر شیخ جلال الدین سیوطی
کی تقریر تو مات ہی کردی اور منکرین کے دانت کھٹے کردئے مگر افسوس یہہ ہے
کہ شیخ جلال الدینؒ نے تو اس سر معیت ذاتی کے کشف وشہود کا ذمہ لیا تہا مگر کسی
طالب حق کی ہمت نہ بڑہی کہ وہ اپنے آپ کو اونکے زیر تربیت سپرد کردیتا با این
انھون نے ان اسرار معیت ذاتی کا اظہار قولاً وسماعاً اس خوبصورتی کے ساتہہ
کیا کہ جملہ حاضرین مخاطبین کا سر نیچا کردیا الحمد للہ علی ذلک۔

(۱۲) کہا ہے شیخ عبد الوہاب شعرانی نے قواعد کشفیہ مین سنا مین نے اپنے سید علی
مرصفی رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے تھے جو فرمایا اللہ تعالی نے ہو معکم اینما کنتم
یہہ اشارہ اینیت کا اس آیت مین سوا اسکے نہین ہے کہ اطلاق کیا ہے واسطے
حاصل ہونے فائدہ اللہ تعالی کی معیت کا لوگون کے ساتہہ جن سے خطاب
کیا ہے این یعنی مکانیت جو لازم ہے مخاطبین کو نہ حق سبحانہ تعالی کو پس وہ ہر کسی
کے ساتہہ ہے این (مکان) مین بغیر اینی (مکانی) ہونیکے اور فرمایا شیخ تقی الدین
ابن ابی المنصور رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ معیتین پانچ ہین اور لیکن جمع ہین وے
معیتین اوس معیت مین جو جامع اور شامل ہے کیونکہ ہونا اللہ تعالی کی معیت کا
ہر حال مین درانحالیکہ وہ عماء مین ہوا در اوس حال مین کہ مستوی ہو وہ عرش پر
اور در اوس حال مین کہ ہو وہ آسمانون مین اور زمین مین اور اوس وقت کہ ہو وہ تعالی
قریب تر رگ گردن سے ہمارے اور واسطے ہر ایک کے ان معیتون مین سے
ایک ایسی معیت ہے کہ خاص ہے وہ معیت اوسکو اور طویل کیا اثبات مین محی الدین ابن عربی نے

(۱۲) اور کہتے شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ادب یہہ ہے کہ کہا
جاوے اللہ تعالے ہمارے ساتھہ ہے اور نہ کہین کہ ہم اوسکے ساتھہ
ہین اسواسطے کہ ہم نہین جانتے اوسکی ذات کو بخلاف اوسکے سبحانہ تعالے
بے شک جانتا ہے سبکو اور جانتا ہے ہماری اصل و فرع کو انتہی اور امام شعرانی
فرماتے ہین کہ غایت اوس کا جو کہا ہے اونہون نے معیت کے باب مین
اتنا ہی ہے کہ معیت صفات کی ہے اگرچہ جدا نہین ہوتی ذات سے جیسے کہ
اوپر گذر چکا ہے انتہی - اور نیز محی الدین عربی نے ونحن اقرب الیہ من حبل
الورید کی معنی مین کہا ہے کہ یہہ تمثیل ہے واسطے قرب باطنی حق تعالے کے
ساتھہ صورت ظاہری بندگون کے اور لفظ اقرب کا دلالت کرتا ہے کہ
درمیان بندہ اور خدا کے بالکل بعد نہین ہے کیونکہ حقیقت عبد کی مندرج
ذات حق ہے اور حبل الورید ایک رگ ہے جو سبب حیات ہے اور موت
انسان کی اسکے متعلق ہے اور وہ رگ بدن کا جزو اور اوسکے جان کے قریب
ہے لیکن خدا تعالے قریب تر ہے اوس سے اگر حقیقت کی آنکھہ سے دیکھو
تو وجود اوسکا مندرج وجود مطلق ہے اگر ایسا نہوتا تو معدوم محض اور لاشے
محض ہو جاتا اور حق تعالے رگ جان سے بھی اپنی زیادتی قرب کی تقریر اوسطرح
پھر اپنی تفسیر مین لکھا ہے کہ قولہ تعالے الا انہ بکل شی محیط لا یخرج عن احاطتہ
شی ولا لم یوجد اذ حقیقتہ کل شی عین علمہ تعالے و وجودہ بہ وعلمہ
عین ذاتہ وذاتہ عین وجودہ فلا یخرج شی عن احاطتہ الخ یعنے جان لو کہ
اللہ تعالے ہر ایک چیز پر محیط ہے اور کوئی چیز اوسکے احاطہ سے خارج نہین ہے

کیونکہ حقیقت ہر ایک چیز کی عین اوسکا علم ہے اور وجود ان چیزون کا خدا ے
تعالے سے ہے اور علم خدا ے تعالے کا اوسکی ذات کا عین ہے اور
ذات اوسکی عین اوسکا وجود ہے پس خارج نہین ہوتی کوئی چیز اوسکے
احاطہ سے الخ اسمین سر قربت واحاطت ذاتی کے طرف ایک دقیق اشارہ
ہے جسپر مطلع ہونیکے بعد جملہ اسرار حکمت قربت واحاطت بھی منکشف ہوجاتی
ہین لیکن توفیق خدا کے ہاتھ ہے
(۱۴۱) اور پھر کہا ہے امام شعرانی نے قواعد کشفیہ مین اوس چیز کو کہ جواب
دیا ہین نے اوسکا یعنے وہ توہم کرتا ہے اسبات کا کہ حق سبحانہ تعالے کے
لئے اینیت (مکانیت) ہے جو لائق ہو اوسکو اور (اینیت) کو اخذ کیا اللہ
تعالے کے قول سے جو وھو معکم اینما کنتم ہے اور جواب اوسکا یہہ ہے کہ جمع ہوے
ہین محقق اسبات پر کہ اللہ تعالے قدیم ہے اور عالم حادث ہے جیسا کہ نہین
سمجھا جاتا واسطے اوس تعالے کے مکانیت قبل از خلق کے عالم کے پس
اسیطرح نہین ہے واسطے اوسکے مکانیت بعد پیدا کرنے اوسکے لیکن قولہ
تعالے وھو معکم اینما کنتم کا پس یہہ اینیت راجع ہے واسطے خلق کے
اسواسطے کہ وہی مخاطب ہین لفظ این سے یعنے (مکان) جو لازم ہے
واسطے خلق کے نہ واسطے اوس تعالے کے پس وہ ساتھہ ہر صاحب مکان کے
ہے بلا مکان کے بسبب ہونے مماثلت خلق کے ساتھہ کسی وجہ کی اور کہا ہے
باب (۲۷) مین فتوحات کے محی الدین عربی نے کہ معلوم رہے تجھکو یہہ بات
کہ نہین ہے معیت حق تعالے کی ہمارے ساتھہ مکانی بیشک جو ذات کہ نہین ہے

مکانیت اوسکو نہین قبول کریگا مکان کو پس وہ مثل قول اونکے ہے المکان لا یقبل المکان یعنے مکان نہین قبول کرتا ہے مکان کو اور جب نہین ہے مکان واسطے اوس شخص کے جسکو مکان ہے تو پس کسطرح ہوگا مکان اوسکو جسکو مکان ہی نہین انتہی۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے سب مکانون اور مکان والونکے ساتھہ ہے مگر مکانون کے اندر اور مکان والون مین نہین ہے ولنعم ما قیل کہ حق تعالے با ہمہ است نہ در ہمہ۔

(۱۵) اور شیخ عبد الحق دہلوی اخبار الاخیار مین مکتوب شیخ حسین بن معز البلخی سے نقل کرتے ہین کہ قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم۔ ظاہر معنی چنین است کہ خدا تعالے با شما است ہر جا کہ باشید و بودن چیزے با چیزے معیت خوانند و این بودن یا مجاز است یا حقیقت علماے ظاہر را مذہب این است کہ این بودن بمجاز است نہ بحقیقت وگویند خداوند با ہمہ ذوات عالم است نہ بذات بلکہ بعلم بر ہمہ ذوات قادر است ومذہب عامۂ متکلمین ہمچنین است اما صوفیان بمعنی علماے ظاہر قناعت نکنند حقیقت چیزے را طلب کنند ومذہب ایشان این است کہ معیت حق با جمیع ذوات حقیقت است اے او بذات با جمیع اشیا است حقیقتاً لا مجازاً الیکن معیت او نہ چون معیت جسم است با جسم کہ او جسم نیست ونہ چون معیت جواہرات با جسام است کہ او جوہر نیست ونہ چون معیت عرض است با جواہر والجسام کہ او عرض نیست پس معیتیکہ معلوم ومفہوم متکلمان است ہمین سہ معیت است لیکن صوفیان آنرا معیت رابع گویند جز این معیت کہ مفہوم متکلمان است گویند مثال روح با جسد مثال بودن حق تعالے با کل کائنات است زیرا کہ نہ درون

قالب است نہ بیرون قالب نہ متصل نہ منفصل بلکہ روح از عالم دیگر است و قالب از
عالم دیگر و روح از لوازم اجسام از دخول و خروج و اتصال و انفصال و جز ان ہیچ نسبت
ندارد و با این ہمہ ذرہ ذرۂ قالب نیست کہ روح بحقیقت بذات او نیست معیت حق سبحانہ
تعالے با ذرات عالم ہمبرین مثال است من عرف نفسہ فقد عرف ربہ
اشارہ برین سر است سوال اینجا وارد می کنند بر ایشان کہ از اینجا لازم می آید کہ حق
سبحانہ تعالے بذات خود در ہمہ مواضع قذر باشد و این ممتنع و منکر است جواب میگویند
کہ باتفاق جملہ اہل اسلام است کہ انواع نجاست و قاذورات را حق سبحانہ تعالے آفریند
و نگاہ می دارد کہ بے حفظ او بقا محال است او را اندرین ہیچ عیبے و نقصانے لازم
نمی آید ازین معیت نیز ہیچ عیبے لازم نمی آید با آنکہ معلوم است فعل بے فاعل و صفت
بے موصوف ہرگز نہ بود و دیگر میگویند روح متصرف است در ہمہ اجزائے قالب
موجود است با ہمہ ذرہائے قالب و زندگی ہمہ بدوست و با این ہمہ از چیزہائے کہ
در باطن قالب است از خون و جز آن ہیچ خللے و نقصانے در طہارت و پاکی روح
نہ ۔ متکلم معیت ذات واحد حقیقی با ہمہ ذرات نامتناہی فہم نتوانست کرد بلے تقدیر
تجزیے و تقسیم و حلول و ریا نکنہ لاجرم تاویل کرد انتہی ۔ یعنے قولہ تعالے وھو معکم
اینما کنتم ۔ ظاہر معنی اسکی یہہ ہے کہ خدائے تعالے تمہارے ساتھہ ہے
جس جگہ تم ہون ۔ ایک چیز کا دوسرے چیز کے ساتھہ ہونیکو معیت کہتے ہین
اور یہہ ساتھہ ہونا مجازی ہے یا حقیقی یعنے ذاتی اور علماء ظاہر کا یہہ مذہب ہے
کہ یہہ ہونا یعنے معیت اللہ تعالے کی مجازی ہے حقیقی نہین ہے اور کہتے ہین کہ
حق تعالے تمام ذرات عالم کے ساتھہ ہے مگر ذات سے نہین بلکہ علم سے اور

ذرات پر قادر ہے اور عام متکلمون کا یہی مذہب ہے لیکن صوفیان اس معنی پر علماے ظاہر کے قناعت نکر کے معنی حقیقی کے طالب ہین اور انکا یہہ مذہب ہے کہ معیت حق سبحانہ تعالے کی حقیقی یعنے وہ ذات سے تمام چیزون کے ساتھہ ہے حقیقتاً نہ مجازاً لیکن اوسکی یہہ معیت ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھہ ہونیکے مانند نہین ہے کیونکہ وہ جسم نہین ہے اور نہ اوسکی معیت مثل جواہرات کی معیت کے ہے جو اجسام کے ساتھہ ہو کیونکہ وہ جوہر نہین ہے اور نہ یہ معیت ایسی ہے جیسے کہ عرض کی معیت جوہر کے ساتھہ ہے کیونکہ وہ عرض نہین ہے پس جو معیت کہ متکلمون کو معلوم ہے اور وہ سمجھے ہوے ہین یہی تین قسم کی معیت ہے لیکن صوفیان چوتھی قسم کی ایسی معیت کہتے ہین جو ان تینون قسم معیت کے سواے ہے جسکو متکلمون نے سمجھا ہے اور کہتے ہین جیسے کہ روح کی معیت جسم کے ساتھہ ہے حق سبحانہ تعالے بھی تمام عالم کے ساتھہ ہے کیونکہ روح نہ بدن کے اندر ہے اور نہ بدن کے باہر اور نہ بدن سے لگا ہوا ہے اور نہ جدا و علیحدہ ہے بلکہ روح دوسرے عالم سے ہے اور قالب کا دوسرا عالم ہے لہذا روح دخول و خروج اور اتصال و انفصال وغیرہ لوازم جسمی سے کچھہ نسبت نہین رکھتا با وجود اسکے کوئی ذرہ قالب کے ذرون سے ایسا نہین ہے جو روح اوسکے ساتھہ بالذات نہو اور حق سبحانہ تعالے کی معیت بھی تمام ذرات عالم کے ساتھہ اسی طرح کی ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ یعنے جسنے اپنے نفس کو جانا اوسنے اپنے رب کو پہچانا اسی سر کے طرف اشارہ ہے یہان یہہ سوال ان پر وارد ہوتا ہے کہ اس صورت مین لازم آتا ہے کہ حق سبحانہ تعالے اپنی ذات سے تمام ناپاک جگہون مین

بھی ہوا اور یہہ ناجایز اور بُری بات ہے اسکا جواب وہ یہہ دیتے ہین کہ جملہ اہل اسلام
کا اسپر اتفاق ہے کہ اقسام کی نجاستون اور جملہ بُری چیزون کو اللہ تعالے نے
پیدا کیا ہے اور نگاہ رکھتا ہے کیونکہ بغیر اوسکی حفاظت کے کسی چیز کا باقی رہنا محال ہے
اور اس سے کوئی عیب و نقصان لازم نہین آتا ہے تو اس معیت سے بھی کچھہ
عیب لازم نہین آتا اسواسطے کہ معلوم ہے کہ فعل بغیر فاعل کے اور صفت بغیر
موصوف کے نہین ہوتا اور پھر کہتے ہین کہ روح اپنے تمام اجزاے قالب مین
تصرف کرتی ہے اور تمام اجزاے بدن مین موجود ہے اور اوسی سے تمام بدن
کی زندگی ہے باوصف اسکے اون تمام چیزون سے جو بدن کے اندر ہین خون
وغیرہ سے کسیطرح کا نقصان اور خلل روح کی طہارت و پاکی مین نہین آتا چونکہ
متکلم اوس واحد حقیقی کی ذاتی معیت کو جو تمام ذرات نامتناہی کے ساتھہ ہے بغیر
اندازہ تجری و تقسیم اور حلول امکنہ کے سمجھہ نہ سکا لہذا تاویل کرنا پڑا انتہی۔

(۱۶) اور کہا ہے مولانا روم رحمتہ اللہ علیہ نے مثنوی شریف مین۔ ع

قرب بیچون است جانت را اے عمو   قرب حق را چون بدانی اے عمو

قرب نے پست و نہ بالا رفتن است   قرب حق از قید ہستی رستن است

یعنے جب تیری روح کا قرب بیچون ہے تو اے اندھے حق سبحانہ تعالے کے
قرب کو تو کیونکر جانیگا اس قرب مین نہ نیچے اترنا ہے اور نہ اوپر چڑھنا ہے
بلکہ اپنی قید ہستی کے چھوٹنے سے قرب حق کا حاصل ہوتا ہے اور پھر مولانا نے
یہہ فرمایا ہے کہ ع اتصالی بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را
باجان ناس ہ یعنے قربت حق سبحانہ تعالے کی بلا کیف ہے جو قیاس مین نہین آتی

گویا یہہ مضمون آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من حبل الورید کا ہے یعنے حق سبحانہ تعالے ہر رگ جان انسان سے قریب تر ہے پس اس قربت کے مبالغہ سے اتصال کا شبہہ ناشی ہوتا ہے لہذا مولانا روم نے اس قربت الہی سے اوس قیاسی قربت اتصالی کی نفی کی ہے جس مین تکیف وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہین ۔

(۱۷) اور حقایق سلمی مین کہا ہے کہ ذات وے ازل است باتصال ہر متصلے و انفصال ہر منفصلے یعنے ذات اللہ تعالے کی ازلی ہے ساتہہ اتصال ہر متصل چیز کے اور ساتہہ انفصال ہر منفصل چیز کے یعنے ہر متصل اور منفصل چیزون کے ساتہہ اوسکی ازلی قربت بلا اتصال اور بغیر انفصال کے ہے ۔

(۱۸) اور کہا ہے مولانا جامی قدس سرہ السامی نے لوایح مین کہ حق سبحانہ تعالے ہمہ جا حاضر است و در ہمہ حال بظاہر و باطن ناظر یعنے اللہ تعالے ہر جگہہ حاضر ہے اور ظاہر و باطن کے تمامی حالات کا ناظر ہے ۔

(۱۹) قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالابدمنہ مین کہا ہے کہ او تعالے محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی یعنے وہ تعالے محیط اشیا ہے احاطہ ذاتی کے ساتہہ

(۲۰) عقاید حسینی مین مولانا محمد حسین نے کہا ہے کہ او تعالے زمانی نیست یعنی چنانکہ او تعالے مکانی نیست و نمی توان گفت کہ او در زمان است بلکہ او تعالے بازمان است چنانکہ بامکان و باہر شیء است انتہی یعنے وہ تعالے مکانی اور زمانی نہین ہے یعنے جیسا کہ وہ مکان والا نہین ہے ایسا ہی زمانی بھی نہین ہے بلکہ اللہ زمان کے ساتہہ ہے جسطرح وہ مکان اور ہر چیز کے ساتہہ

ہے انتہیٰ۔

(۲۱) وقال البیضاوی تجوز بقرب الذات لقرب العلم لانہ موجبۃ یعنے بیضاوی نے کہا ہے کہ مراد لینا قرب ذات سے قرب علم کا مجازاً اسواسطے ہے کہ وہ ذات موجب سبب ہے صفات کی فقط جس سے ثابت ہوا کہ قرب علمی کا مجازاً مراد لینا خلاف حقیقت نہیں ہے کیونکہ انفکاک علم کا ذات سے محال و باطل ہے۔

(۲۲) واخرج ابن المنذر عن جویبر قال سالت الضحاک عن قولہ تعالے ونحن اقرب الیہ من حبل الورید قال لیس شی اقرب الی ابن ادم من حبل الورید واللہ اقرب منہ یعنے اخراج کیا ابن منذر نے جویبر سے کہا سوال کیا مین نے ضحاک سے قولہ تعالے ونحن اقرب من حبل الورید سے کہا ضحاک نے نہین ہے کوئی شے انسان کے نزدیک تر رگ گردن سے اور اللہ تعالے زیادہ قریب ہے انسان کے رگ گردن سے فقط اس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت بندون کے ساتھ حاصل ہوئی اور محض معیت علمی کی قید باطل ٹھہری۔

(۲۳) حدیث انکم لا تدعون اصم ولا غایبا انکم تدعونہ سمیعا قریبا وھو معکم کے لفظ قریبا کی معنی مین کہا ہے ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری مین ولیس المراد قرب المسافۃ لانہ منزہ عن الحلول یعنے نہین ہے مراد قرب مسافت سے کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے۔

(۲۴) وقال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات نقلا عن الحلیمی معناہ لا مسافۃ بین العبد وبینہ یعنے بیہقی نے کتاب اسماء و صفات مین حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ قرب کی معنی مین نہین ہے مسافت درمیان بندہ اور درمیان خدا

کے پس اس صورت مین ذات خدا کی نسبت بفوقیت اتصالی یا انفصالی کا ثبوت یا ذات خدا کی قربت مین فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کرنا باطل ٹھرا۔

(۲۵) وفی قوله تعالے ان الله علے كل شئ شهيد قال البيهقى نقلاً عن الحليمى فى معنى الشهيد انه المطلع على مالا يعلم المخلوقون الا بالشهود وهو الحضور ومعنى ذلك انه وان كان يوصف بالحضور الذى هو المجاورة والمقارنة فى المكان انتهى یعنے کہا بیہقی نے حلیمی سے نقل کرکے الشہید کی معنی مین وہ جانتا ہے جو نہین جانتے اوسکی مخلوقات اور وہ جانتا ہے بالشہود حال یہہ ہے کہ وہ حاضر ہے اور معنی اوسکی یہہ ہے اگرچہ نہین بیان کیا جاتا ساتھہ ایسے حضوری کے جو وہ حضوری مکانی جو مجاورہ اور مقارنہ کے معنی مین ہو۔

(۲۶) قال امام طحاوی وهو جل وعلا مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شئ وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة به خلقه الخ۔
یعنے حق جل و علے مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا اوسکے سے اور احاطہ کئے ہوے ہے ہر شے کو اور اوسکے فوق اوسکے کو اور تحقیق عاجز ہین احاطہ کرنے سے اوسکے خلق اوسکی انتہیٰ یہان امام طحاوی نے تمام اشیاء اور اوسکے فوق یعنے عرش وغیرہ کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ یہان علم کی قید کا کوئی ذکر نہین کیا بلکہ مطلق احاطت حق کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے عموم احاطت ذاتی پر فوق و تحت عرش کے بلا تفاوت۔

(۲۷) چنانچہ ثعلبی نے اپنی تفسیر مین کہا ہے کہ وهو العلى الرفيع فوق كل خلقه لا بالمسافة والمكان والجهة یعنے وہ بلند مرتبہ والا ہے تمام خلق پر اپنے

اور اس رفعت اور فوقیت ذاتی میں اوسکے جہت و مسافت مکانی نہیں ہے

(۲۸) چنانچہ قرطبی نے اللہ تعالے کی رویت میں کہاہے کہ اس رویت میں جہت مکانی نہوگی کیونکہ خدا اور بندہ کے درمیان مسافت نہیں ہے یہہ اصل کلام سابق گذرچکا۔

(۲۹) اور اسیطرح کہاہے ابن فورک نے کہ اللہ تعالے کی صفت فوقیت میں مسافت مکانی محال ہے۔

(۳۰) اور کہاہے ملاعلی قاری نے کہ وہ ہر شے پر فوق ہے مگر نہیں زیادہ کرتی یہہ فوقیت دوری کو فقط پس جبکہ اوسکی ذاتی رفعت اور فوقیت ذاتی ہر شے پر ثابت ہوئے کے ساتھہ ہی اس فوقیت ذاتی سے قید جہت و مسافت مکانی کی نفی کرنا ہی مستلزم ثبوت قربت واحاطت ذاتی ہے۔

(۳۱) قال امام الرازی فی تفسیرہ وھو معکم اینما کنتم المسئلة الاولی العلم انه قد ثبت ان کل ما عدا الواجب الحق فھو ممکن وکل ممکن فوجودہ من الواجب فاذن وصول الماھیة الممکنة الی وجودھا بواسطة افادة الواجب الحق ذلك الوجود لتلك الماھیة فالحق سبحانه ھو المتوسط بین کل ماھیة وبین وجودھا فھو الی کل ماھیة اقرب من وجود تلك الماھیة ومن ھذا السر قال المحققون ما رایت شیئا الا ورایت الله قبله وقال المتوسطون ما رایت شیئا الا ورایت الله معه وقال الظاھریون ما رایت شیئا الا ورایت الله بعده واعلم ان ھذه الدقایق التی ظھرناه فی ھذه المواضع لھا درجتان احدھما ان یصل الانسان الیھا بمقتضی الفکرة والرویة والتامل والتدبر والحجة

الثانية ان تتفق لنفس الانسان قوة ذوقية وحالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها
وتكون نسبة الادراك مع الذوق الى الادراك لا مع الذوق كنسبة من اكل
السكر الى من يصف حلاوته بلسانه المسئلة الثانی - قال المتكلمون هذه
المعية اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة وعلى التقديرين فقد انعقد الاجماع
على انه سبحانه ليس معناه بالمكان والجهة والحيز انتهى - یعنے کہا امام رازی
نے اپنے تفسیر مین وهو معكم اینما کنتم **مسئلۂ اول** - یہہ ثابت ہو چکا ہے
کہ جو شے واجب حق کے سوا ہے وہ ممکن ہے اور وجود ہر ممکن کا واجب الوجود
سے ہے پس اسوقت ماہیت ممکنہ کا وصول اپنے وجود کے طرف بواسطہ افادہ
واجب الوجود کے ہے و اسطے وجود اس ماہیت کے پس حق سبحانہ تعالے ہی
متوسط ہے درمیان ماہیت اور درمیان وجود ماہیت کے پس واجب الوجود
ہر ماہیت سے نزدیک تر ہے وجود سے اوس ماہیت کے اور یہی سر ہے جو محققوں
نے کہا ہے کہ نہین نظر آتی مجھی کوئی چیز مگر دیکھتا ہون مین اللہ کو پہلے اوس
چیز کے اور کہا بیچ کے لوگون نے کہ نہین نظر آتی مجھکو کوئی شے مگر دیکھتا ہون مین
اللہ کو اوسکے ساتھہ اور کہا ظاہر والون نے نہین دیکھتا مین کسی چیز کو مگر دیکھتا
ہون اللہ کو بعد اوس چیز کے یعنے ان دقایق کو معلوم کر جو اس مقام سے ظاہر
کرتے ہین جسکے دو درجہ ہین درجہ اول وہ ہے کہ انسان کی رسائی اوس
درجہ پر اوسکی فکر وروية وتامل وتدبیر کے موافق ہوتی ہے - دوسرا درجہ
قوت ذوقیہ وحالت وجدانیہ کا ہے یہہ ایسا حال ہے جو نفس انسان کے
ساتھہ باہم ہو جاتا ہے جسکا اظہار ممکن نہین ہذا لیکہ وہ ہے جس نے اوسکو پایا فقط

مجرد ذائقہ سے یہ نسبت حاصل نہین ہوتی بلکہ اوسکو پانے سے ہوتی ہے جسطرح کہ شکر کا
ذائقہ جس نے کہایا اوسکی زبان موصوف بحلاوت ہوتی ہے یہ ایک ایسی حلاوت ہے
جسکا اظہار نہین ہوسکتا۔ **مسئلہ ثانی** کہا ہے متکلمون نے اس معیت کو بالعلم یا
بالحفظ یا بالحراست کہا ہے ان دونون باتون پر منعقد ہوا ہے اجماع اوپر اس بات کے
کہ حق سبحانہ تعالے نہین ہے ہمارے ساتھہ (خواہ وہ بالذات ہو خواہ بالعلم) ساتھ
مکان وجہت وحیز کے الخ امام رازی کے اس قول سے کئی امور ثابت ہوئے اول
حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی ہر شے کے ساتھہ ہے کیونکہ انہون نے وھو معکم
اینما کنتم مین سر عموم معیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ فالحق سبحانہ ھو المتوسط
بین کل ماھیۃ و بین وجودھا فھو الی کل ماھیۃ اقرب من وجود تلک الماھیۃ
جس سے صراحتًا وجود حق کی اقربیت ممکن کے ساتھہ ثابت ہوتی ہے اور اقربیت وجود
واجب کی عین اقربیت ذات واجب ہے جسطرح صفی الدین الحنفی البخاری نے کہا ہے
کہ لجمع اھل القبلۃ ان اثبات الذات للباری سبحانہ انما ھو اثبات الوجود یعنے
باریتعالے کے لئے ذات ثابت کرنا وہ عین اثبات وجود ہے یعنے حق سبحانہ تعالے کے
نسبت ذات اور وجود کا مفہوم واحد ہے ثانیًا یہہ کہ اس عموم معیت ذاتی کا تحقق
محققین کا مذہب ہے ثالثًا معیت علمی کی تعبیر متکلمین کا مذہب ہے رابعًا یہہ کہ معیت ذاتی و معیت
علمی ان دونون باتون پر اجماع منعقد ہے اسبات پر کہ معیت ذاتی یا علمی مکانی و جہتی
نہین ہے دجبکہ یہ معیت بالجہتہ نہین ہے تو پہر ثبوت جہت فوقیت انفصالی کا
باطل ہے یہان کوئی یہ شبہہ نکرے کہ امام رازی کی غرض تقدیرین سے ذاتی و علمی نہین ہے
بلکہ علمًا اور حفظًا ہے تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر مین خود اونکا پہلا کلام خلاف اجماع

ہوجاتا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ فھو الی کل ماہیۃ اقرب من وجودہا لتلک الماہیۃ یعنے وہ نزدیک ہے ہر موجود کے وجود سے اوس موجود کے یہاں وجود کی تعبیر ذات سے کی ہے نہ کہ علم سے کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالے کی قربت وجودی سے قربت علمی مراد ہوتی تو وما رأیت شیئا الا ورایت اللہ قبلہ کا قول محقق نفرماتے کیونکہ ذات قابل رویت ہے نہ کہ علم اور نیز وما رایت شیئا الا ورایت اللہ معہ اہل علم کا قول نفرماتے کیونکہ اہل ظاہر بقول مولوی صاحب کے تو اہل باطل ہیں جنکا قول یہہ ہے کہ وما رایت شیئا الا ورایت اللہ بعدہ غرض یہہ ہر سہ قسم قربت ذاتی کے ہیں جس پر ایک فریق کا اتفاق ہے اور دوسرا فریق متکلمین کا ہے جو قربت علمی یا حفظی یا حراستی کا قایل ہے۔ الحاصل اس تمام اپنے بیان کو دو مسئلوں پر منقسم کیا مسئلہ اولی میں معیت ذاتی کو بیان کیا اور مسئلہ ثانی میں معیت علمی کا ذکر فرما کر کہا ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہوا ہے یعنے تقدیر اول معیت ذاتی مذہب محققین ہے اور تقدیر ثانی معیت علمی مذہب متکلمین ہے اوربس۔

(۲۲) قال ابن جوزی فی تفسیرہ وروی ابو سلمۃ عن ابن عباس ثم دنا قال ربہ فتدلی وھذا اختیار مقاتل قال دنی الرب من محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم لیلۃ اسری بہ فکان منہ قاب قوسین او ادنی وقد کشفت ھذا الوجہ فی کتاب المغنی وبینت انہ لیس کما یخطر بالبال من قرب الاجسام وقطع المسافۃ لان ذلک یختص بالاجسام واللہ منزہ عن ذلک یعنے اور کہا ابن جوزی نے اپنی تفسیر میں اور روایت کیا ہے ابو سلمہ نے ابن

عباس سے ثم دنی کی معنی ہین کہا قریب ہوا اپنے رب کے زیادہ تر قرب سے اور اس
معنی کو اختیار کیا ہے مقاتل نے اور کہا نزدیک ہوا رب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
سے معراج کی رات ہین اوس سے اشارہ ہے قاب قوسین او ادنی ہین اور
کہولکر بیان کر دیا ہے ہین نے وجہ اسکی کتاب مغنی ہین اور صاف طور پر بیان کیا
ہے ہین نے۔ وہ قرب نہین ہے جیسا کہ خطرہ ہوتا ہے دل ہین قربت اجسام
کی جو قطع مسافت سے ہوتا ہے کیونکہ یہہ قربت مخصوص ہے اجسام کے ساتھہ
اور اللہ تعالے پاک ہے قربت اجسام سے انتہی۔

(۳۴) وقال القسطلانی فی مواهب اللدنیه وقرن سبحانه وتعالی التسبیح
بهذا الاسراء لینفی عن قلب صاحب الوهم من یحکم علیه خیاله من اهل
التشبیه والتجسیم ما یتخیله فی حق الحق سبحانه من الجهة والحد والمکان ولذا
قال لنریه من ایاتنا یعنی ما رای فی تلك اللیلة من عجایب الایات کانه
سبحانه وتعالی یقول ما اسریت به الا لرویته الایات لا الی فانی لا یحدنی
مکان ونسبة الامکنة الی نسبة واحدة فکیف اسری به وانا عنده و
انا معه اینما کان انتهی کہا قسطلانی نے مواہب لدنیہ ہین اور نزدیک کیا سبحانہ
تعالے نے اس سیر کے ساتھہ تسبیح کرنا تا کہ نفی ہو جاوے صاحب وہم
کے دل سے اور اوس سے جو حکم کرتا ہے اوسپر خیال اہل التشبیہ و تجسیم کا
وہ یہہ ہے کہ جو خیال کرتے ہین حق سبحانہ تعالے کے حق ہین
جہت اور حد اور مکان کا اور اسیواسطے فرمایا کہ لنریہ من ایاتنا یعنے جو کچھہ کہ دیکہلایا
اوس رات ہین عجایب آیات کو گویا کہ سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ نہین سیر کرائی مجھکو

ہم نے اوس چیز کی مگر واسطے رویت آیات کے نہ واسطے رویت میری کے اسواسطے کہ مین نہین محدود ہون مکان مین اور نسبت سب مکانونکی طرف میرے ایک ہی نسبت ہے پس کسطرح سیر کرایا جاوے اوسکو حالانکہ مین نزدیک اوسکے ہون اور مین ساتھ اوسکے ہون جہان کہین ہوا انتہی۔ پس ان دونون قول سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی اپنے تمام مخلوق کے ساتھ بہ نسبت مساوی واقع ہے اور اس قربت ذاتی مین فصل و مسافت و جہت مکانی نہین ہے بلکہ فصل و جہت و مسافت کا ثبوت اوس ذات مطلق کے لئے عقیدہ مجسمہ و مشبہ کا ہے قالہم اللہ شیخ ابی محمد روزبہان نے تفسیر عرائس البیان مین فکان قاب قوسین او ادنی کی تفسیر یون کی ہے کہ ظن انہ وصل اذلا فصل هناك ولا وصل ولا قرب ولا بعد فان ساحتہ الکبریاء منزهة عن هذه العلل فبین له الحق ان بینه و بین الحق قوسین قوس الازل وقوس الابد ومن یصل الی من بعد منه من الازل الی الابد ای المحدث بعید منی بقدر الازل والابد اذلا قدر فی الازل والابد وکیف یصل الی من تنزیهه ابعد بالازل والابد من ذاته و صفاته واذا کان کذالك استحال قرب المحدث من ذاته وصفاته من حیث المسافة انتہی۔ یعنے گمان کیا گیا کہ وہ ملا ایسا ملنا کہ نہین ہے جدائی وہان اور نہ وصل ہے اور نہ قرب اور نہ بعد ہے اوس مین کیونکہ میدان بزرگی کا پاک ہے ان علتون سے پس ظاہر ہوی واسطے اوسکے یہہ بات کہ درمیان اوسکے اور درمیان حق کے دو قوس ہین ایک قوس ازل اور دوسری قوس ابد

اور جس نے ملا مجہہ سے دور ہوا اوس سے ازل سے ابد تک کونسا مخلوق دور ہے
مجہہ سے موافق ازل و ابد کے جب اندازہ ہنین ہے ازل و ابد مین اور کیونکر
پہونچیگا مجہہ تک باوجود اپنے تنزیہ کے جو دور کیا اوسکو ازل و ابد سے ذات و
صفات سے اوسکے پس جب ہے ایسا تو محال ہے قرب مخلوق کا ذات وصفات
سے اوسکے ازروئے مسافت کے ۔

(۲۶۳) وقال الواسطی من توھم انه بنفسه دنی جعل ثم مسافة انما التدلی انه
کلما قربه من نفسه بعدا من المعرفة اذلا دنولی ولا بعد فکلما دنا بنفسه من
الحق تدلی بعدا فانقلب فی الحقیقة خاسئا وھو حسیر اذلا سبیل الی مطالعة
الحقیقة واما الاخبار عن الفضل انه اخذه من ایاه واشھده ایاه ھکان
فی الحقیقة ذا نفسه مشاھدا ذاته انتھی یعنے واسطی نے کہا کہ جس نے گمان کیا
کہ بالضرور وہ اپنی ذات سے نزدیک ہوا تو ثابت کیا اوس نے مسافت کو
کیونکہ نزدیکی اوسکی بُعد ہے اوسکو اوسکی معرفت سے نہ نزدیکی ہے حق سے اور نہ
دوری ہے جب نزدیک ہوا اپنی ذات سے طرف حق کے دور ہوی بُعد پس
وہ لوٹ گئی حقیقت خاسر ہو کر کیونکہ راستہ نہ تہا مشاہدہ حق کو۔ اخبار رہی یہی بات
پر فضیلت و گواہی دی ہے حالانکہ وہ اپنی ذات کا آپ ہی شاہد ہے ۔

(۲۶۴) اور شیخ علامہ علی المہایمی نے اپنی تفسیر تبصیر الرحمان مین نحن اقرب الیه
منکم کی تفسیر مین کہا ہے کہ لا بالمکان ولا بالزمان وبالرتبة بل بالذات من غیر
اختلاط ولا حلول ولا اتحاد یعنے ہنین ہے قرب اللہ تعالے کی بلحاظ مکان
اور زمان ورتبہ کے بلکہ بالذات ہے بغیر خلط وحلول واتحاد کے ۔

(۳۸) کہا شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تعالے ونحن اقرب الیه منکم ولکن لاتبصرون کی تفسیر مین ان فی ھذہ الآیة دلیل علی اقربیته تعالے من عبدہ قربا حقیقیا کما یلیق بذاته لتعالیه عن المکان الخ یعنے یہہ آیت دلیل ہے زیادہ قربت ہونے پر اللہ تعالے کے اپنے بندہ سے بقرب حقیقی یعنے ذاتی جیسکہ لایق ہے اوسکی ذات کو بسبب عالی ہونے اوسکے مکان سے فقط یہان آیہ کریمہ نحن اقرب الیه کی تفسیر قربت ذاتی کے ساتہہ نہایت صراحت کے ساتہ کی گئی ہے۔

(۳۹) اور رسالۂ نور وحدت مین خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ جو مرشد ہین حضرت مجدد الف ثانی کے فرماتے ہین کہ چون حقیقت این چنین است دانستی معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کے دوری بود تا نزدیکی حاصل شود کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند فقط یعنے جب حقیقت حال اسطرح تونے جان لیا تو تجہکو معلوم ہوا کہ قرب و بعد و مسافت کا تیری ہی وہم سے ہے دوری کب ہتی جو نزدیکی حاصل ہوگی اور کب جدائی تہی جو ملاپ پیدا کریگی فقط پس اس ارشاد سے ایسی دوامی قربت حقیقی ثابت ہوتی ہے جو بمقابلہ بعد و مسافت کے نہین ہے اور پہر فرماتے ہین کہ ہرگاہ حقیقت معاملہ چنین باشد اول ترا مراقبہ مطلق ضروری است تا مسافت نماند فقط یعنے جبکہ حقیقت معاملہ کی یہہ ہے اول تجکو مراقبہ مطلق کا ضروری ہے تا مسافت نرہے فقط یہان نفی مسافت ذاتی ہی وجہ ثبوت قربت ذاتی کا ہے اور پہر فرماتے ہین کہ وہم کلمۂ مع چہ معیت ذاتی و صفاتی و فعلی متحقق است بے شبہ یعنے اور بھی کلمہ

مع کا ہے کیونکہ معیت ذاتی اور صفاتی اور فعلی متحقق ہے بے شبہ فقط اس قول سے تو بغیر از کسی شک وشبہ کے معیت ذاتی متحقق ہوئی۔

(۴۰) اور مجدد الف ثانی جلد سیوم کے مکتوب ونہم مین آیہ کریمہ واذا سئلک عبادی عنی فانی قریب کی تفسیر اسطرح فرماتے ہین کہ قرب حضرت حق سبحانہ تعالےٰ ہرچند بیچون وبیچگونہ است اما وہم را انجا گنجایش جولانگاہ است اقربیت او تعالےٰ کہ از حیطہ وہم خارج واز دایرہ خیال بیرون لہذا قرب وان بسیار واقربیت وان اقل قلیل نہایت قرب تا حصول اتحاد است ہرچند اتحاد ہم بمجرد توہم است واقربیت از گذشت اتحاد است درجانب قرب اگرچہ عقل از خود نزدیکتر را غیر از بعید تصور نکند این از کوتہ نظری عقل است کہ بدوربینی عادۃ کردہ است واز خود نزدیک تری را درنیافتہ اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸ مین فرماتے ہین کہ ہرچند اقربیت او تعالےٰ بما از ما بنص قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالےٰ از عقول وافہام ما واز علوم وادراکات ما وراء الورا است با انکہ دانیم کہ این درائیت درجانب قریب است نہ درجانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت او سبحانہ نزدیک تر می یابیم از صفاتیکہ ما افعال وآثار آن صفاتیم این معرفت وراے طور نظر عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیک تر یرا نتواند تصور نمود تا لیکہ توضیح این مبحث نماید ہرچند تتبع نمودہ آمد پیدا نشد سخنی این معرفت نص قطعی است وکشف صحیح مشائخ طریقت از توحید واتحاد سخن گفتہ اند واز قرب ومعیت بیان فرمودہ اند اما از اقربیت او تعالےٰ سکوت ورزیدہ اند وبیان نشانی درانباب

نقر موده عجایب کاروبار است اقربیت او سبحانه سبب ابعدیت ما گشته است هذا
الی ان یبلغ الکتاب اجله فافہم فان کلامنا اشارات وبشارات الخ یعنے ہر چند کہ اللہ تعالی
کا ہم سے زیادہ قریب تر ہمارے سے ہونا نص قطعی سے ثابت ہے لیکن کیا کرین کہ وہ
تعالیٰ ہمارے عقلون اور ہمارے فہموں اور ہمارے علمون اور ادراکون سے باہر ہے
باوجود اوسکے جانتے ہین ہم کہ یہ دراثیت قریب کی طرف ہے بعید کے جانب نہین کیونکہ
وہ سبحانہ ہر ایک نزدیکی سے نزدیک تر ہے یہانتک کہ ذات احدیت کو اوس سبحانہ کی زیادہ
نزدیک پاتے ہین اون صفات سے جنکے ہم افعال اور آثار ہین (یعنے ہماری ذات سے بھی
اوسکی ذات ہم سے زیادہ قریب ہے) یہہ معرفت ورائے طور عقل ہے کیونکہ عقل اوس چیز کو
جو اپنے سے نزدیک تر ہے اوسکو نہین سمجھ سکتی اور ایسی مثال جو اس بحث کی توضیح کرے
ہر چند تلاش کی گئی نہین ملی سند اس معرفت کی اقربیت حق سبحانہ کی نص قطعی ونحن
اقرب الیہ من حبل الورید اور کشف صحیح ہے (کیونکہ یہ معرفت ورائے طور عقل ہے)
مشایخ طریقت توحید واتحاد مین گفتگو کئے ہین اور قرب ومعیت کو بیان کئے ہین لیکن
اقربیت سے اوس تعالیٰ کے سکوت کئے ہین اور بیان شافی اس باب مین نہین کئے ہین
عجیب کاروبار ہے کہ اقربیت اوس سبحانہ کی ہماری ابعدیت یعنے دوری کا سبب
ہوئی ہے (جسکی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ جو چیز اپنے سے بھی زیادہ قریب ہوتی
ہے عقل اوسکو پا نہین سکتی لہذا اس نسبت اقربیت کا جہل ہی سبب بعدیت
ہے اور یہانتک پہونچ جاوے کتاب اپنی مدت کو بس سمجھ کہ ہمارے اس
کلام مین اشارتین اور بشارتین ہین۔ جلد سیوم کے مکتوب
(۸۹) مین فرماتے ہین کہ مختار این حقیر است

درین مسئلہ مناسب شان تقدیس و تنزیہ است عبارت ہمہ از وست نہ بان معنی کہ علماء ظاہر بران اقتصاد نمایند و گویند حمد در خلق ہمہ از واست این خود صادق است مع ذالک اینجا علاقہ دیگر ہم است کہ علما بران مہتدی نگشتہ اند و صوفیہ بدریافت آن ممتاز گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظلیت است اگرچہ وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالے و پرتو از وجود اوست سبحانہ الخ یعنے اس حقیر کا اختیار کیا ہوا امر اس مسئلہ میں موافق شان تقدیس و تنزیہ الہی کے عبارت ہمہ از وست کی ہے یعنے سب اوہی سے ہے اسکی یہ معنی نہیں جسکا قصد علماء ظاہر نے کیا ہے اور وہ یہہ کہتے ہیں کہ پیدایش تمام کی اوسی سے صادر ہوئی ہے یہہ صحیح ہے مگر سوا اسکے یہان ایک دوسرا تعلق بھی ہے جس علماء نے راہ نپائی اور صوفیہ نے اوسکو پالیا ہے اور وہ اصالت کا ارتباط ظلیت کے ساتھ ہے یعنے وجود ممکن کا ظہور وجود واجب سے ہے اور پرتو ہے اوسی وجود سبحانہ کا الخ یہان حق و خلق کے فی مابین جس تعلق و ارتباط کو امام ربانی نے ثابت کیا ہے وہی تعلق و ارتباط وجودی عبارت ہے نسبت معیت ذاتی سے۔

(۴۱) چنانچہ مولوی اسمعیل صاحب شہید جنکا طریقہ مجددیہ ہے اپنی کتاب صراط مستقیم کے فصل چارم مین حل اصطلاحات طریقہ مجددیہ کے نسبت فرماتے ہین کہ دایرہ سوم ولایت کبری است و این ولایت متضمن سہ دایرہ و یک قوس دو دایرۂ اول مراقبہ معیت ذات پاک او سبحانہ کنند و باین طور شروع نماید کہ ذات پاک او بلا وجوب چونی و بیچگونگی و تقدس از مکان و جہت نزدیک و ہمراہ حقو

دانند وخود را از وے دور و غایب نپندارد الخ یعنے تیسرا دایرہ ولایت کبرے کا ہے اور یہہ ولایت متضمن ہے تین دایروں اور یک قوس پر پہلے دایرہ مین مراقبہ حق سبحانہ تعالے کی ذاتی معیت کا کرے اور اس طور سے شروع کرے کہ ذات پاک اوسکی با وجود بے چونی اور بے چگونگی اور مکان و جہت سے منزہ رہنے کے اپنے نزدیک اور اپنے ساتھ جانے اور اپنی ذات کو اوس ذات پاک سے دور و غایب نہ سمجھے الخ یہان شہید علیہ الرحمتہ نے نہ صرف معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کو بیان کیا بلکہ فاصلہ اور غیبت کی نفی کی ہے اور نیز اس سے یہ امر بھی ثابت ہوا کہ ولایت کبرے کا حصول بغیر از کشف سر معیت ذاتی کے محال ہے لہذا مراقبہ معیت ذاتی۔ ولایت کبرے کا پہلا زینہ ہے جسکے بغیر مقام ولایت تک رسائی ممکن نہین القصہ اس مراقبہ معیت و قربت ذاتی کے نسبت صراط مستقیم مین نہایت پاکیزہ طول تقریر کی ہے اور کئے نکات اسکے بیان کئے ہین جسکا جی چاہے وہان دیکھلے۔

(۱۳۲) معمولات مظہریہ مین کیفیت مراقبہ کے نسبت امام ربانی کے فرزند محمد معصوم رح کا ایک مکتوب مرقوم ہے جس مین بعد بیان احوال لطائف کے یہہ تحریر فرماتے ہین کہ و در دایرۂ امکان جامعیت اوست جمیع صفات کمالات را و در ولایت صغرے معیت او باما کہ مستفاد است از آیت وهو معکم اینما کنتم و در ولایت کبرے تا آخر قوس آن لطیفہ مذکور لطیفہ نفس است کہ موضعش دماغ است و آن وجہ مذکور در دایرۂ اول اقربیت اوست تعالے شانہ باما کہ مفہوم است از آیہ کریمہ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید یعنے دایرۂ امکان

مین اوسکی جامعیت ہے تمامی صفات و کمالات کو اندر ولایت صغریٰ کے مین اوسکی جامعیت ہمارے ساتھہ ہے جو ثابت ہوتی ہے اس آیت سے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے جہان تم ہون اور ولایت کبریٰ کے مین آخر قوس تک وہ لطیفہ مذکور لطیفۂ نفس ہے جسکا مقام دماغ ہے اور وہ وجہ مذکور دائرۂ اول مین زیادہ قریب ہونا اوس سبحانہ تعالے کا ہے ہمارے ساتھہ جو سمجھی جاتی ہے اس آیہ کریمہ سے ہم بہت نزدیک ہین اوس سے اوسکی رگ گردن سے الخ اور حاشیہ پہ دونون آیتون کا ترجمہ وتفسیر اسطرح کی گئی ہے کہ وھو معکم اینما کنتم اے اللہ تعالے باشما است ہر جا کہ باشید یعنے اللہ تعالے تمہارے ساتھہ ہے جس جگہ تم ہون اور ونحن اقرب الیہ من حبل الورید اے ذات حق تعالے قریب ترم بسوے او یعنے عبد از رگ جہندہ کہ تعلق از قلب دارد یعنے مین دیعنے ذات حق تعالے کی) بہت نزدیک ہون اوس دیعنے بندہ) کی اچھلنے والی رگ سے جسکو دل سے تعلق ہے انتہی۔ یہان معیت وقربت کے دونون آیتون کی تفسیر ذات کے ساتھہ نہایت صراحت کے ساتھہ کی گئی ہے۔

(۲۴) اور فتح الرحمان مین مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے وھو معکم اینما کنتم۔ کا یہہ ترجمہ کیا ہے او باشما است ہر جا کہ باشید یعنے وہ تمہارے ساتھہ ہے جہان کہین کہ تم ہون اور وھو معکم اینما کانوا۔ کا ترجمہ اسطرح کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشید یعنے خدا اونکے ساتھہ ہے جہان کہین کہ وسے ہون اور رسالہ سطعات مین انہون نے اللہ نور السموات والارض کی تفسیر یون کی ہے اگر کجفہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحست در بیان طلسم

الٰہی یہان ذات مجردۂ مقدسہ نور السموات والارض است یعنے اگر تامل کرنیوالونکی
کچ فہمی اس امر کی مانع نہو تو صریح ہے بیان مین طلسم الٰہی کے کہ وہی ذات مجردۂ
مقدس نور ہے آسمانون اور زمین کا اور قول جمیل کے بیان مراقبہ مین فرمایا ہے
کہ ثم یتصور حضورہ تعالے ونظرہ ومعیتہ تصورا جیدا ترجمہ پہر تصور کرے
حضوری کا اللہ تعالے کے اور نظر کا اوسکے اور معیت کا اوسکے تصور کرنا مضبوط
فقط یہان اولاً شاہ صاحب نے وہو معکم کی تفسیر مین ھو کا مرجع خدا کو لیا ہے
جو علم ذات ہے یہان معیت کی تفسیر علم کے ساتہہ نہین کی ثانیاً اللہ نور السموات
کی تفسیر اللہ تعالے کی ذاتی احاطت سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہہ احاطت ذاتی
نہایت صریح ہے بشرطیکہ اس بہید کے سمجھنے والے کج فہم نہون ثالثاً مراقبہ کی
تعلیم مین اوس ذات مطلق کی حضوری اور معیت کے تصور کی تاکید کی ہے نہ
تصور حضور و معیت علمی کی چنانچہ قول الجمیل کے فصل چہارم کا ترجمہ کر کے یہان
ہم بتلاتے ہین تاکہ اوس سے ثابت ہو کہ مولانائے ممدوح نے آیات قرب
و معیت کے حقیقی مفہوم پر جو وہ معیت ذاتی ہے تصور و مراقبہ کی حسن تعلیم فرمائی ہے
وھو ھذا اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ احسان یہہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا کہ تو اوسکو دیکہہ رہا ہے سو اگر تو
اوسکو نہ دیکہہ سکے تو جان لے کہ وہ تجکو دیکہتا ہے تو لے سالک اپنی زبان سے
کہہ کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجکو دیکہتا ہے اور اللہ میرے ساتہہ ہے
یا اوسکو دل مین خیال کرے بدون تلفظ کے پہر اللہ تعالے کی حضور و نظر اور اوسکی
معیت یعنے ساتہہ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات

مقدس کے جہت و مکان سے یہان تک تصور جماوے کہ اوس مین ڈوب جاوے
یا اس آیت کا تصور کرے وھو معکم اینما کنتم یعنے اللہ تعالے تمہارے ساتھہ ہے
جہان کہین کہ تم ہون اوسکے ساتھہ ہونیکو دہیان کرے کہڑے اور بیٹھے اور
لیٹے تنہائی اور لوگون کی ملاقات مین اور مشغولی و بیکاری مین یا یہہ آیت پڑہے
فاینما تولوا فثم وجہ اللہ یعنے جدہر تم متوجہ ہو وہین اللہ کی ذات ہے یا یہہ آیت پڑہے
الم یعلم بان اللہ یری یعنے انسان نہین جانتا کہ اوسکو اللہ دیکھتا ہے یا اس
آیۃ کا مراقبہ کرے ونحن اقرب الیہ من حبل الورید یعنے ہم قریب تر ہین انسان
کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے واللہ بکل شئ محیط یعنے اللہ
ہر چیز کو گہیرا ہوا ہے یا اس آیت کا دہیان کرے ان معی ربی سیہدین
یعنے اللہ میرا رب میرے ساتھہ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
کرے ھو الاول والآخر والظاھر والباطن یعنے وہی اول ہے اور وہی آخر
ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے سو یہہ مراقبات اللہ عز وجل کے ساتھ
دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہین انتہے۔

(۴۴) مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے ایک سوال کے جواب مین فرمایا
ہے جو یہہ خط فتاوی عزیزی مین موجود ہے۔ ایات کلام اللہ و احادیث
رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحًا اثبات می کنند یعنی
آیات آلہی اور احادیث نبوی قرب و معیت ذاتی کو صراحت کے ساتھہ ثابت
کرتے ہین اور پھر دوسرے مقام پر صدر الدین حیدر آبادی کے جواب مین لکھتے
ہین کہ حکمت آلہی در ابتدا ارتشو و نما کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

والتحیۃ القاء علوم توحید فرمود تا مردم از معنی قرب ومعیت وحضور وہمراہی
جناب حضرت حق عز وعلا مستلذ نشوند ودر زہد ومجاہدہ غایب بازی نمانند یعنی
حکمت الہی سے ابتداء کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام مین علوم
توحید کو سکھلایا تاکہ لوگ معنی سے قرب ومعیت وحضور وہمراہی حق سبحانہ تعالی
کے لذات اوٹھاوین اور نمایانہ زہد ومجاہدہ مین مشغول نہون اور تفسیر فتح العزیز مین کہا ہے کہ السلوک الی اللہ عبارت
از طلب حضور اوست نزد خود الخ یعنی سلوک الی اللہ عبارت ہے طلب حضور
سے اوسکے اپنے نزدیک الخ اور نیز اپنی تفسیر مین آیہ کریمہ فاینما تولوا فثم وجہ اللہ
کی اسطرح تفسیر کی ہے کہ فاینما پس ہر جا کہ ایستادہ تولوا روی خود را بسوی
او گردانید بااو متوجہ شوید فثم وجہ اللہ پس در ہمہ مکان است حضور
خدا وقرب او زیرا کہ او تعالی جسم وجسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از
بودن او در مکان دیگر مانع شود وحالی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق وتنگی حوصلہ
او را توجہ از سمتے از توجہ بسمت دیگر مشغول کند ان اللہ واسع بتحقیق خدای
تعالی فراخ حوصلہ است کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او ہیچ نسبت نیست زیرا کہ ہمہ
جسمانیات وروحانیات فراخی حسی یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است
بنوعے از انواع تقید مثلا شعاع آفتاب باوجود وسعت تمام در مخروطہ ظلی زمین
کار نمی کند وفراخی حوصلہ جبرئیل در کاری کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود
وفراخی شیون او تعالی محیط ہمہ فراخی ہاست واقعہ وتکملہ لا الی النہایۃ واگر
این نوعی فراخی او را نمی توانید فہمید پس اینقدر خود بالیقین می دانید کہ او تعالی
علیم ودانای ہر نہان وآشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالی معقول نباشد نمی شد

احاطۂ علم اوخود بہرچیز در ہر مکان معلوم شما است احاطۂ علمی او تعالے نیز کفایت میکند

الخ یعنے پس جس جگہہ کہڑے ہو کر اپنے موہنہ کو اوسکے طرف پہیر دا ور اوسکے طرف

متوجہ ہو لیں اوسی مکان مین خدا حاضر اور قریب ہے کیونکہ وہ تعالے نہ جسم

ہے اور نہ جزو جسم ہے کہ ہونا اوسکا ایک مکان سے دوسرے مکان مین اوسکے

ہونیکا مانع ہو اور روحانی مقید ہی ہنین ہے جو تنگی حوصلہ کے سبب ایکطرف

سے دوسرے طرف توجہ نکر سکے بہ تحقیق خدائے تعالے بڑے حوصلہ والا ہے

اور کسی چیز کی وسعت اوسکے وسعت کے ساتہہ کوئی نسبت ہنین رکہتی۔ کیونکہ

روحانیات اور جسمانیات جو کچہہ وسعت حسی یا معنوی رکہتے ہین وہ ضرور اونکی

وسعت مقید ہے کسی ایک قسم کی تقید سے مثلاً آفتاب کے شعاعین باوجود وسعت

شام کے زمین کے نیچے کام ہنین کرسکتے اور حوصلہ جبرئیل کی وسعت ملک الموت

کا کام ہنین کرسکتی اور اللہ تعالے کی شان وسعت تمامی وسعتہاے ممکنات

لا انتہا پر محیط ہے اگر تم اس قسم کی وسعت کو اوسکے ہنین سمجہہ سکتے ہین تو اسقدر

بہ یقین جانتے ہو کہ وہ اللہ تعالے جاننے والا ہر پوشیدہ و ظاہر کا ہے اگر ہر

جگہہ مین اللہ تعالے کی حضوری تمہارے عقل مین ہنین آتی ہے تو اوسکے علم کا

احاطہ ہر ایک چیز پہ ہر ایک جگہہ مین تم جانتے ہو اللہ تعالے کی احاطت علمی بہی

کفایت کرتی ہے۔ یہان اولا شاہ عبد العزیز صاحب نے اللہ تعالی کی قربت

ذاتی کا ذکر فرمایا اور پہر یہہ کہا کہ اگر اوسکی یہہ عموم قربت و حضوری ذاتی تمہارے

عقل مین ہنین آسکتی ہے تو اوسکی احاطت علمی ہی کا سمجہنا کافی ہے جس سے

ثابت ہوا کہ قرب و احاطت ذاتی کا ادراک بجز عارفان خواص کے عوام ہنین

کر سکتے اور عوام الناس کے لئے احاطت علمی کی عقیدت ہی کافی ہے۔

(۴۴) اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے اپنی تفسیر موضح القرآن مین۔ وھو معکم اینما کنتم کا ترجمہ اسطرح کیا ہے کہ خدائے تعالٰی تمہارے ساتھہ ہے جہان تم ہو اور آیہ کریمہ اذ یقول لصاحبہ لا تحزن ان اللہ معنا یعنے جسوقت کہتا تہا پیغمبر واسطے یار اپنے کے کہ ابو بکر تہا غمگین نہو تو تحقیق اللہ ساتھہ ہے ہمارے پس ان دونون آیتونکی تفسیر خدا اور اللہ کی معیت سے کی گئی جو علم ذات ہے بلکہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر عموم احاطت ذاتی کی ساتہہ اسطرح کی ہے کہ وہ خدا نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا یعنے سب سے بلند ہے اوس کا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب بیٹھنے کے جو وہ کسی مکان مین نہین اور کوئی مکان اوس سے خالی نہین انتہی۔

(۴۵) اور مولوی رفیع الدین صاحب نے بھی ترجمۃ القرآن مین ان اللہ معنا کی تعبیر معیت علمی سے نہین کی بلکہ یون کہا ہے کہ تحقیق اللہ ہمارے ساتہہ ہے۔

(۴۶) اور نور فان الحق مین ہے کہ خان عالم خان صاحب بہادر مرحوم نے سورہ بقرہ کی تفسیر عزیزیہ کو تمام کرنے کے لئے تحریر فرمائے ہین سوا وسمین یون لکھا ہے کہ این قرب وجودی است وشہودی وعلمی وفعلی نہ زمانی ومکانی انتہی یہان قرب وجودی مرادف ہے قرب ذاتی کا کیونکہ وجود باری ہی عین ذات باری ہے جیسا کہ گذر چکا اور قرب شہودی وعلمی وفعلی ثمرات مین قرب ذاتی کے اور نفی قرب مکانی کی عین نفی اتصال وانفصال ہے۔

(۴۷) اور نواب صدیق حسن صاحب مرحوم تقصار جیود الاحرار مین لکھا ہے کہ اصل کار حقیقت ہمین قدر است کہ ملاحظہ معیت حق بجمیع اشیاء از دست ندہد اکدم ازین خیال باز نماند الخ

اور ریاض الترتاض مین ہے کہ کل شئی ھالک الا وجہہ نگفت یہلک تا معلوم شود کہ وجود جملہ اشیاء در وجود خودش امروز ہالک است وحالت مشاہدہ این حال بفرد ادحق محجوبان است والارباب بصایر واصحاب مشاہدات کہ از مضیق زمان ومکان خلاص یافتہ اند این وعدہ درحق ایشان عین نقد است انہم یرونہ بعیداً ونراہ قریباً الخ یعنے محجوبان دیکھتے ہین اوسکو بعید اور ہم ارباب البصیرت ہم دیکھتے اوسکو دیکھتے اوسکو قریب الخ۔

ہمنے یہان سینتالیس اقوال معتبرین ومحدثین ومحققین ومتکلمین متقدمین ومتاخرین کے ایسے لائے ہین جنہون نے اللہ تعالے کی قربت ومعیت واحاطت کی تفسیر وتعبیر ذات سے کی ہے پس اس صورت مین مولوی صاحب کا یہ دعوے کہ سارے اہل سنت مفسرین نے قرب ومعیت کو خدا کے علمی کہا ہے اور اسی بات پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہانتک صحیح ہی خود جناب مولوی صاحب غور فرما سکتے ہین جبکہ ہمنے چالیس سے زاید اقوال سے علماے متاخرین ومتقدمین کے حق سبحانہ تعالی کی ذاتی قرب ومعیت کو ثابت کردیا ہے جنمین بعض تو وہی علماے نامدار ہین جنکے اقوال مولوی صاحب کے پاس بھی مستند ہین تو یقیناً ان سب حضرات کو مولوی صاحب دایرہ سنت وجماعت سے تو خارج نفرماوینگے۔ پھر کون ہے کہ اون کے کفر پر جرءت کرسکے۔

ہمارے اس تمام تر تحریر کا ماحصل صرف اتنا ہی ہے کہ جو شخص فہم سلیم کے ساتھہ (جو ایک نعمت خداداد ہے) کلام الہی اور احادیث نبوی پر نظر غایر ڈالیگا تو اوسپر بالضرور عموم معیت واحاطت ذاتی کا سر بھی منکشف ہوجائیگا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالے نے اپنی اس سریت معیت واحاطت کو کہین تو الرحمن علی العرش استوی سے تعبیر کیا ہے اور کہین اوس معیت علی العرش کو ھو اللہ فی السموات وفی الارض سے تعبیر فرمایا ہے اور کہین وھو معکم اینما کنتم کہا ہے اور کسی مقام پر واللہ بکل شئی محیط کا ارشاد ہوا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اللہ تعالے کی اس عموم احاطت کو ثم اللہ فوق ذالک کی

سا تهہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی اللہ کے ارشاد سے از عرش اعلیٰ تا تحت الثریٰ موکد فرمایا ہی باوجود اسقدر وضاحت کے جن لوگون نے اوس ذات مطلق کو فوق عرش ہی خواہ وہ بفوقیت اتصالی ہو یا انفصالی مقید کر ڈالا ہے اونکا یہ دعوےٰ محض بے بنیاد ہے چنانچہ اس حدیث مرفوع سے اذکان احدکم یصلی فلا یبصق قبل وجہہ اذا صلی فان اللہ تبارک و تعالیٰ قبل وجہہ اذا صلی یعنی جب تم مین کا کوئی نماز پڑہے نہ تہوکے اپنے روبرو نماز مین پس بہ تحقیق اللہ تعالیٰ اوسکے روبرو ہے روایت کیا ہی اس حدیث کو مالک و بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے۔ جس سے حافظ عسقلانی نے یہہ استدلال کیا ہے کہ فیہ الرد علی من زعم انہ علی العرش بذاتہ یعنی اس حدیث مین رد ہی اوس شخص کا جسنے زعم کیا ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنی ذات سے عرش پر ہے یعنی اگرچہ نحو اللہ فوق ذالک حق سبحانہ تعالےٰ کا بذاتہ عرش پر ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اوس ذات مطلق کا فوق عرش ہی مقید و حصر کر ڈالنا حدیث فان اللہ تعالیٰ قبل وجہہ اذا صلی کا منافی ہے لہذا اہل حق نے بغیر از ذات کے محض معیت علمی حق سبحانہ تعالےٰ کا دعوےٰ نہین کیا ہے جسکو ہمنے اوپر ثابت کر دیا ہے۔

اگرچہ اسمین کچہہ شک نہین ہی کہ اکثر اہل علم نے عموماً معیت علمی مراد لی ہی مگر وہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہین ہے اور نہ مخالف مفہوم دیگر آیات منصوصہ ہی کیونکہ انہون نے صفات مطلق کو محض غیر ذات یا زاید بر ذات حق نہین مانا ہی بلکہ باتفاق جملہ صفات حق کے قدیم و غیر مجعول ثابت ہو چکے ہین جنمین کسیطرح اعتبار حدوث و زوال کو دخل نہین لہذا کسی حال مین کوئی صفت ذات حق سے منفک و جدا نہین ہو سکتی کیونکہ مثلاً علم کا انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہی اور یہ باطل ہے اور یہ امر بھی بدیہی ہے کہ کسی صفت کا قیام بغیر از ذات کے متصور ہی نہین ہو سکتا یعنی یہ ممکن نہین کہ کسی صفت کا وجود بغیر ذات کے متصور ہو پس یہ صداقت اسقدر بداہت رکہتی ہی کہ جسکے ثبوت کے لئے اور کسی دلیل عقلی کی حاجت نہین نقلاً بھی یہ امر ثابت ہے کیونکہ حق

سبحانہ تعالے کا ارشاد ان اللہ علی کل شئ محیط کا احاطت ذاتی پر دلالت کرتا ہے
اور قد احاط بکل شئ علما سے احاطت علمی ثابت ہوتی ہے اور ان ہر دو ارشاد کی
توفیق و تطبیق سے احاطت ذاتی مع العلم متحقق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض مقام
پر حق سبحانہ تعالے نے اپنی احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت علمی کا ذکر کیا ہے اور کہین اپنی
احاطت علمی کو معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے چنانچہ ھو الاول والاخر والظاھر
والباطن وھو بکل شئ علیم یعنے وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے پس یہ امر صاف ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ
عموم احاطت ذاتی ہی مستوجب حصول علم تفصیلی ہے لہذا پہر ارشاد کیا کہ یعلم ما یلج فی
الارض وما یخرج منھا وما ینزل من السماء وما یعرج فیھا وھو معکم اینما کنتم
یعنے اللہ تعالے جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین مین اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو
اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑہتا ہے اوس مین اور وہ اللہ تمہارے
ساتھہ ہے جہان کہین تم ہو پس حق سبحانہ تعالے نے یہان اول اپنے علم
جزئیات عالم کا ذکر فرمایا اور ساتھہ ہی اس حصول علم جزئیات عالم کا ذریعہ
اپنی عموم معیت ذاتی ٹہرایا تاکہ اس اپنی عموم معیت کی صورت مین ذات و
صفات کے فی مابین انفکاک متصور ہوسکے اور اسیطرح قولہ تعالے۔
وھو اللہ فی السموات وفی الارض یعلم سرکم وجھرکم ویعلم ما
تکسبون یعنے وہ اللہ جو آسمانون مین ہے وہی اللہ زمین مین ہے جانتا
ہے تمہارے پوشیدہ و ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھہ کہ کرتے ہو تم پس
یہان ظاہر ہے کہ اپنے بندون کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو

(جو فی السموات وفی الارض گذرتے رہتے ہین) اپنا بالذات آسمانون اور زمین مین ہونا بیان فرمایا کیونکہ اونکے احوال نفوس و اقوال و افعال کا علم متعلق بہ شہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات فی السموات وفی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر حضور ذات واجب کے حصول اس علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت مین اگر کوئی ستاویل کرنے والا اس آیت مین اللہ سے الامر اد لیگا تو بھی اوسکا مدلول ذات واجب ہی ٹھیریگی جو وجود اللہ ہے غرض اس آیت سے حاصل استدلال یہہ ہے کہ بجاے اسکے کہ یون کہا جاوے کہ اللہ بالذات عرش پر رہکر آسمانون اور زمین پر اپنے بندون کا حال بالمشاہدہ جانتا ہے تو ہر کوئی بداہتاً یہی گمان کریگا کہ یہہ علم شہودی رویت وغیرہ کے کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا بخلاف اوسکے جو ذات کہ بالذات فی السموات و فی الارض موجود ہو پھر اوسکا علی السموات والارض کے جملہ حالات و واقعات ظاہر و باطن کو بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت اور مسلم امر ہے کہ جسکا یقین بلا حجت کے کیا جا سکتا ہے مین خیال کرتا ہون کہ کسی ذی فہم کے فہم مین حرف فی سے ذات مطلق کے نسبت آسمانون اور زمین مین حلول کرنے یا اون کے مظروف ہونیکا شبہ ناشی ہو سکیگا کیونکہ خود یہہ آیت اس حلول جسمی و مکانی کی نفی کرتی ہے کیونکہ ایک جسم کا حلول دو مکانون مین بوقت واحد ایک ہی کیفیت کے ساتھہ محال و باطل ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالے نے اس آیت مین ارض کو سموات پر حرف فی کے ساتھہ

عطف فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ جس کیفیت تنزیہی کے ساتھ
فی السموات ہے وہی اللہ اوسی کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی الارض بھی ہے
یعنے اوس ذات واحدہ کی یہہ معیت و قربت ارض و سماوات کے ساتھ مساوی
ہے اور یہہ شان اطلاقیت قربت ذات حق کی مخالف صورت قربت اجسام
وحلول مکان ہے کیونکہ اوس ذات پاک کی شان قربت واحاطت مین علی
اور فی کا ایک ہی حکم ہے اس وجہ سے کہ فوق و تحت اوسکی عموم احاطت سے
خارج نہین ہین لہذا علی و فی کی نسبت ذات مقیدہ اشیاء کے طرف راجع
ہوتی ہے نکہ نواطلق کے طرف۔

اسیطرح قولہ تعالے ولا یستخفون من اللہ وھو معھم ۵ع ۱۳ یعنے
اللہ تعالے سے کوئی بات چھپا نہین سکتے کیونکہ وہ اللہ اونکے ساتھ ہے
اس آیت مین حق سبحانہ تعالے نے صاف یہہ ہدایت دی ہے کہ دلونکی
چھپی باتون کے جاننے سے اللہ تعالے کی معیت ذاتی پر دلیل لو اور پھر
ایک مقام پر یہہ ارشاد ہوا کہ فلنقصن علیھم بعلم وما کنا غائبین ع
یعنے پس البتہ ظاہر کرینگے ہم اون پر اپنے علم سے کیونکہ ہم اون سے غایب
نہین یہان حق سبحانہ تعالے نے عالم دنیا کے علم جزیات کے حصول کی وجہ
اپنی ذاتی حضوری بیان فرمائی کیونکہ جب وھو بکل شی شہید اہے
بالضرور وھو بکل شئ علیم بھی ہوگا یعنے جبکہ وہ بالذات تمام عالم کو
احاطہ کئے ہوئی ہے تو پھر کوئی بات اوسکے علم شہودی سے خارج نہین
رہ سکتی اسیطرح ایہ کریمہ ما یکون من نجوی الآیہ مین اسیطرز سے اپنی

معیت علمی کا استدلال معیت ذاتی سے فرمایا ہے جسکو ہم عنقریب بیان
کرینگے مگر یہان اس سر کو سمجھہ لینا چاہیئے کہ حق سبحانہ تعالے کو حصول علم
جزیات کائینات کے لئے صفت علم کی تخصیص مین کیا حکمت ہے کیونکہ یہہ
ممکن تھا کہ اللہ تعالے کو اس علم جزیات وکلیات کا حصول صفات سماعت
و بصارت سے ہو حالانکہ حق سبحانہ تعالے بیشک ہر بات کو سنتا اور ہر چیز کو
دیکھتا ہے باوصف اسکے اگر حق سبحانہ تعالے اپنی معیت واحاطت کو صفات
سماعت و بصارت کے ساتھہ فرماتا تو اوس ذات مطلق کی معیت و قربت
و احاطت ذاتی جو تمام جزیات وکلیات کائینات کے ساتھہ حاصل ہے
وہ متحقق نہین ہو سکتی کیونکہ کسی بات کا سننا اور کسی چیز کا دیکھنا فصل و بعد
مسافت سے بھی ممکن ہے اور اس بعد مسافت کے خدشہ سے نادانون کو
اس کہنے کا موقع مل سکتا جو چیز کہ ظاہر ہوا وسکو کیونکر دیکھیگا اور جو بات کہ
دل مین پوشیدہ ہو اوسکو کیونکر سن سکیگا لہذا حق سبحانہ تعالے نے جملہ
اقوال و احوال ظاہر و باطن کے معلوم کرنیکا ذریعہ صفت علم بیان کیا اور
فرمایا کہ یعلم ما تسرکم وجہرکم و یعلم ما تکسبون یعنے تمہارے ظاہر و
باطن کے سب احوال کو وہ جانتا ہے لہذا کوئی قول یا فعل خواہ وہ ظاہری ہو
یا باطنی یا وہ متعلق بجوارح ہو یا متعلق بہ قلب اوسکے احاطہ علم سے خارج
نہین مگر پہر بھی چونکہ نادانون کا خیال اس شبہ سے خالی نہین رہ سکتا
تھا کہ آخر ان پوشیدہ امور قلبی اور خطرات نفسی کے حصول علم کا ذریعہ
ہی کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالے نے اس اپنی احاطت علمی کو احاطت ذاتی

پر استدلال کا کیونکہ جب اوسکی احاطت ذاتی ہے کوئی شے ظاہر و باطن
کی خارج نہین ہے تو پہر ہر وقت ہر امر کو بالمشاہدہ بعلم ذاتی جاننا کچھہ بھی
بعید نہین لہذا ارشاد کیا کہ لقد نعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب الیه
من حبل الورید یعنے ہم جانتے ہین جملہ خطرات نفسی کو کیونکہ ہم رگ جان سی
بہی اوسکے بہت نزدیک ہین پس جس ذات کی احاطت مین ہر ایک کی جان
ہے تو پہر اوس جان کی کوئی بات کیونکر اوس سے پوشیدہ رہ سکتی
ہے کیونکہ افمن هو قایم علی کل نفس بما کسبت وجعلوا لله شرکاء
قل سموهم ام تنبؤنه بما لا یعلم فی الارض ام بظاهر من القول الایه
یعنے کیا پس جو ذات کہ قایم ہے ہر ایک کی جان پر اور خبردار ہے ساتھہ
اوس چیز کے جو کرتے ہین اور مقرر کرتے ہین واسطے اللہ کے شریک
کہہ نام رکہو اونکے کیا خبردار کرتے ہو تم خدا کو ساتھہ اوس چیز کے کہ وہ نہین
جانتا بیچ زمین کے یا ساتھہ ظاہر کی بات سے الایہ اس آیہ کریمہ مین اللہ تعالی
نے اپنے عباد کے صدور افعال و اکتساب اعمال کے حصول علم کو ذوات
بندون پر اپنی عموم احاطت ذاتی اور دوام حضوری سے استدلال
فرمایا ہے اور اس حضوری و احاطت ذاتی کی ایسی خاص شان ہے کہ
دوسرے کسیکو اس مین شرکت نہین ہے اسیواسطے حق سبحانہ تعالے نے
مشرکین پر یہہ حجت قایم کی کہ تم کسی پوشیدہ یا ظاہر بات سے خدا کو خبردار
کرنا کیونکہ وہ خود ہر ایک کی ذات پر حاضر و موجود ہے بلکہ تم اپنے اونہون
کے نام تبلاؤ جو وہ بہی ایسی صفت سے متصف ہون - یہہ یاد رہے کہ

قولہ تعالےٰ انہ سمیع قریب کا مفہوم صرف صفت سماعت کی قربت بغیر ذات کے نہین ہے بلکہ حق سبحانہ تعالےٰ نے اس سماعت کو اپنی قربت ذاتی کا نتیجہ و ثمرہ بیان فرمایا ہے کیونکہ جو ذات قریب ہے وہ ضرور سمیع بھی ہے اور قریب اللہ تعالےٰ کا نام مبارک ہے جیسا کہ امام سیوطی نے تفسیر اکلیل مین ابونعیم کی کتاب الصفات سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری مین لکھا ہے کہ ابونعیم نے اپنی اسناد سے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قریب اسمار حسنیٰ سے ہے تو ظاہر ہے کہ اسم قریب کا مدلول ذات باری ہوئی پس وہ سمیع ہے بقربت ذاتی۔

الحاصل ان تمام ارشادات الٰہی سے بغیر از کسی طرح کی خفا کے ظاہر ہو گیا کہ معیت ذاتی کے ساتھہ معیت علمی کا اظہار فرمانا یا احاطت علمی کے ساتھہ احاطت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ علم الٰہی کا ذات الٰہی سے کبھی منفک نہین ہو سکتا جبکہ ذات الٰہی سے علم الٰہی کا انفکاک وجدا ہونا محال وخلاف واقع ٹھہرا تو پھر کہین معیت و احاطت ذاتی کا ذکر کرنا اور کہین معیت و احاطت علمی کا بیان فرمانا ایک دوسرے کا منافی نہین ہے بلکہ موجب ثبوت معیت ذاتی مع العلم ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم نے اس عموم معیت ذاتی کو علم کے ساتھہ خاص کیا ہے اسکے چند وجہ مین اولاً یہہ کہ عوام الناس جنکا فہم سلیم نہین ہوتا ہے وہ اس سر معیت ذاتی کا ادراک نہین کر سکتے بلکہ اپنی وہم فاسد وخیال کاسد کی وجہ سے کئے طرح کے شبہات مین مبتلا ہو جاتے ہین لہذا علماے دین بحکم ان تکلم الناس علی قدر عقولہم

رالدیلمی عن ابن عباس سفم) اس امر پر مجبور ہوے کہ وہ ہر ایک سے ایسا کلام کرین جسکو وہ سمجھہ سکین چنانچہ علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ البخاری یعنے بیان کرو لوگون سے جو وہ پہچانین یعنے اون کے فہم مین آسکے اگر یہہ رعایت نکرینگے تو) ایا تم دوست رکھتے ہو کہ خدا ورسول کی تکذیب کیجاوی۔کیونکہ کم عقل عوام کی عادت ہے کہ جو بات اپنی عقل ناقص و فہم قاصر مین نہ آوے اوسکے منکر ہو جاتے ہین یا اوس مین تاویلات لاطایل کرنے لگتے ہین اور آخر کار اوسکے قایل کو صادق نہین جانتے۔پس یہہ اسرار وغوامض جنکو انبیاء علیہم السلام لائے ہین وہ ایسے نہین ہین کہ اونکو کھولکر بیان کردین غرض اس قسم کے اور بھی مصالح ہین جسکی وجہ سے معیت علمی کے ساتھہ تعبیر کرنا پڑا کیونکہ بعض کم عقلون اور نافہمون کو وہ دیکھہ چکے تھے جنہون نے نسر عموم احاطت ومعیت ذاتی کے عدم ادراک کی وجہ سے حلول و اتحاد کے گڑھے مین گرکر تباہ ہو چکے ہین۔

ثانیًا یہہ کہ حق سبحانہ تعالے کی عموم معیت وقربت واحاطت ذاتی سے چونکہ مقصود بالذات اظہار حصول علم عالم ہے جیسے کہ بعض آیات الہی سے ظاہر ہے جو اوپر گذر چکے ہین لہذا اکثر اہل علم نے بھی اسی مقصود کے ثبوت کی غرض سے معیت وقربت واحاطت ذاتی کو علمی کہا ہے ثالثًا یہہ کہ بمناسبت اطلاقیت ذات کے صفت علم مین نہایت ہی وسعت ہے اور صفت بصارت وغیرہ کی حقیقت بھی علم ہی ہے لہذا احاطت علمی کی صورت مین شہود

عیانی کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے جو نتیجہ و ثمرہ احاطت ذاتی ہے۔ پس اس
صورت مین اہل علم کا حق سبحانہ تعالے کی عموم معیت و احاطت ذاتی کو علم
کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقعہ و منافی حقیقت بھی نہ تھا بلکہ اکثرون کا اس
عموم احاطت و معیت کو صفت علم کے ساتھ اور کسی کا صفت قدرت کے
ساتھ تعبیر کرنے مین وجہ رابع حکمت تکوینی کا ثبوت بھی مد نظر تھا کیونکہ فعل
خلق کا بغیر علم کے محال ہے لہذا اللہ تعالے فرماتا ہے کہ الا یعلم من خلق
وھو اللطیف الخبیر یعنے کیا نہین جانتا وہ جس نے پیدا کیا ہے اور وہ لطیف
و خبیر ہے کیونکہ خلق کے لئے خالق کو اپنے مخلوق کا علم ضروری ہے۔ اس
آیت مین حق سبحانہ تعالے نے اپنی صفت خلق پر علم کو اور اپنے اس علم پر
اپنی لطافت ذاتی کو دلیل گردانا ہے یعنے وہی عالم کو پیدا کیا ہے کیونکہ
وہ انکو جانتا ہے اور تمام عالم سے وہ خبردار ہے کیونکہ اوسکی ذات لطیف
ہے جس سے قربت ذاتی بھی ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ جسقدر
لطافت بڑھتی ہے اوسی قدر قربت بھی حاصل ہوتی ہے لہذا حق سبحانہ تعالے
کی کمال لطافت ذاتی ہی وجہ ثبوت اقربیت ذاتی ہے پس اوسکی ذات
لطیف جو ہر ایک کی رگ جان سے بھی قریب تر ہے بالضرور خبیر بھی ہوگی
لہذا اس دوسری آیت کو ایہ اول واسروا قولکم او اجھروا بہ انہ
علیم بذات الصدور کے ثبوت پر استدلال فرمایا یعنے وہ ہر ظاہر
و باطن کا حال جانتا ہے کیونکہ وہ اونکا خالق ہے اور وہ اپنے مخلوق کے تمام
سر و جہر کے باتون کو جانتا ہے کیونکہ اوسکی ذات لطیف ہے لہذا وہ ظاہر و

باطن سے قریب ہے فافہم انہ سر غریب ۔
الحاصل یہہ امر بدیہی ہے کہ جب تک کسی چیز کی حقیقت کا پورا علم حاصل نہو اوسکے
بنانے پر وہ قادر نہین ہوسکتا پس جو ذات کہ ہر ایک کی کنہ و ماہیت کو جانتی
ہے اور پوری قدرت بہی رکہتی ہے تو بے شک وہ پیدا بہی کرسکتی ہے غرض
خلق و تکوین عالم کے لئے اول صفت علم کو اور ثانیاً صفت قدرت کو بہت
بڑا دخل ہے اور یہہ ایسی صاف صداقت ہے کہ بغیر کسی غبی کے اور کوئی ذکی
اسکا انکار نہین کرسکتا لہذا حق سبحانہ تعالے نے اپنے کلام مین اپنے وجود و
خالقیت کے ثبوت پر اکثر اپنے کمال علم و قدرت کا استدلال فرمایا ہے اور اسی
طریقہ کو منکرین کے لئے اکثر اہل حق نے بہی اختیار کیا ہے اور تمام مخلوق پر
اوس ذات مطلق کی عموم احاطت علم و قدرت کا اظہار فرمایا ہے اور وجہ
خاص اسکی یہہ ہے کہ حقیقت ہر چیز کی جو وہ صور علمیہ الہیہ ہین عین علم الٰہی
ہین کیونکہ ذات کے ساتہہ علم ہے اور علم کے ساتہہ معلوم یعنے ذات و علم
الٰہی مین عینیت ہے اور علم و معلوم مین معیت ہے کیونکہ اس نسبت جامعیت کی
حقیقت ذات ہی سے ہے لہذا کوئی چیز قبل از خلق و بعد از خلق کے اس احاطت
ذاتی و علمی سے خارج نہین ہوسکتی پس اس صورت مین علمی معیت و احاطت
کہنا منافی معیت و احاطت ذاتی نہین ہے کیونکہ ذات و علم الٰہی مین انفکاک
متصور نہین ہوسکتا ۔ قطع نظر اسکے اوس ذات مطلق کی عموم احاطت و معیت
کو علم کے ساتہہ تعبیر کرنے مین اس سے زیادہ اور ایک دقیق سر ہے جسکا
علم کشف حقیقت روح پر منحصر ہے کیونکہ جب روح کی حقیقت کہل جاتی ہے

توساتهہ ہی اوس ذات مطلق کی احاطت کو علم کے ساتہہ تعبیر کرنے مین جو ایک
خاص مناسبت حاصل ہے وہ منکشف ہوجاویگی تو ناگزیر اوسوقت اون
محققان اہل علم کی کمال فقاہت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جنہون نے احاطت
ومعیت علمی کے کہنے پرزور دیا ہے مگر افسوس کہ اکثر عوام ان اسرار کو سمجہہ
نہ سکے اور اون بزرگون کی اتباع نکی اور نہ صرف معیت علمی ہی کے کہنے پر
اکتفا کیا بلکہ ذات مطلق سے اوس کے صفت علم کا جدا ہونا جایز سمجہا اور
بغیر ذات کے احاطت علمی کے ہونے پر اصرار کیا تو مجبورًا پہر علماے دین
ومحققین کو تردید کے ساتہہ انکی اس جہالت کو اون پر ظاہر کرنے پہ مجبور ہونا
پڑا یہانتک کہ بدلایل عقلی ونقلی اس پہر معیت و احاطت ذاتی حق سبحانہ
تعالے کو ثابت کیا جنسے ہمنے بعض اقوال و دلایل کو اونکے اس رسالہ مین
ذکر کرچکے ہین۔

بہرحال صراحت کے ساتہہ ثابت ہوگیا کہ اکثر اہل علم کا معیت علمی کہنا
منافی معیت ذاتی نہین ہے مگر افسوس کہ بعضون نے اسکی مخالفت کی
اور اوس ذات مطلق کو بالاے عرش مقید کردیا پس اس صورت مین اس
معیت علمی کے عقیدہ کی صورت یہہ ہوی کہ عالم کے ساتہہ علم توہے مگر ذات
ندارد یہہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلا و نقلا محال ہے کیونکہ نقلا تو ذاتی
وعلمی معیت معًا ثابت ہے اور عقلا کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے باطل ہے
القصہ جبکہ بغیر ذات کے معیت علمی کے نسبت اس قسم کے عقلی ونقلی اعتراضات
اون پر وارد ہوتے ہین توجہٹ سے یہہ کہدیتے ہین کہ کیفیتہ مجہول لیکن

یہہ لوگ اسقدر نہین سمجہہ سکتے درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق مین باعث اطمینان اور سایل کے نسبت سبب ایقان ہے تو معیت ذاتی کی بھی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کی کیفیت کو مجہول کہدینے کے صورت مین اکثر عقلی اعتراضات سے مخلصی حاصل ہوسکتی ہے سوائے جملہ آیات الٰہی واحادیث نبوی کی تصدیق بلاتاویل بعیدہ کے ہوجاتی ہے مگر افسوس کہ انہون نے اس اسلم طریقہ کو اختیار نکیا اور صراط مستقیم سے انحراف کیا اور بغیر سمجھے بالجزم یہہ اعتقاد کرلیا کہ حق سبحانہ تعالے بالذات فوق عرش ہی ہے اور بالعلم محیط عالم اور منشا اس قید کا یہہ ہے کہ درصورت معیت ذاتی عالم کے ساتہہ حلول و اتحاد لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس و کریہ کی معیت سے ذات مقدس پر اوسکا برا اثر لاحق ہوجاویگا حالانکہ یہہ خیال باطل ہے کیونکہ جن لوگون کے عقیدہ مین حق سبحانہ تعالے کا استوار اور فوقیت ذاتی علی العرش بلاحلول و اتحاد کے جسطرح جایز ہے ویا جس بے کیفی کی ساتھ حق سبحانہ تعالے کی قربت لوح محفوظ کے ساتہہ درست ہے اسیطرح دوسرے مخلوقات کے ساتہہ بھی اوسکی ذاتی احاطت و قربت بغیر از حلول و اتحاد کے جایز و درست ہوجاویگی والا یہہ ترجیح بلامرجح باطل ٹہریگی یا جنہون نے حق سبحانہ تعالے کی ذات پاک کو بالاے عرش بفوقیت انفصالی فرض کیا ہے وہ کیون نہین خیال کرتے کہ بالفرض اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت مین نجاست اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر متحقق ہوگا تو وہی برا اثر نجاست کا صفات حق کے نسبت بہی صادق آجاویگا۔

کیونکہ انہون نے اس اشیا رنجس کے ساتھہ علم و قدرت وغیرہ صفات کی
معیت کومان لیا ہے لہذا جو فرضی قباحت احاطت ذاتی کی صورت مین
واقع ہوگی وہی قباحت احاطت صفاتی کی حالت مین بھی پائی جاویگی اگر اس
قباحت سے نجات حاصل کرنیکے لئے صفات حق کو زاید بر ذات حق بلکہ
غیر ذات مطلق فرض کرین تو انفکاک ممکن ہوگا اور جہل لازم آجاویگا۔
روستاے کہ زدست باران جست ÷ رفت و در پاے ناودان بنشست
بعضون کا یہہ گمان ہے کہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ ذاتی قربت و معیت بلا
حلول و اتحاد کے محال ہے یہہ خیال محض اجسام کثیف پر قیاس کرتے
سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہہ شان دو جسمون کے قربت و معیت کی ہے
حالانکہ حق سبحانہ تعالے بعض اپنے مخلوق کی باہمی معیت و قربت مین ایسی حکمت
رکھی ہے کہ جس مین باوصف قربت و احاطت کے باہم حلول و اتحاد لازم نہین
آتا و للہ المثل الاعلے روح و جسم کی قربت و معیت بدیہی ہے باوجود اس
قربت کے روح کا جسم مین حلول یا اوسکے ساتھہ اتحاد نہین ہے کیونکہ جو جسم
دوسرے جسم مین حلول کرتا ہے محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی لازم آتی
ہے جسم کے لئے تقسیم و تجزے لازم ہے بخلاف اسکے بدن انسانی کی تقسیم
سے روح انسان کی تقسیم و تجزی لازم نہین آتی اور روح انسانی جسم نہین ہے
کیونکہ اگر روح انسانی جسم ہو تو اوسکی تقسیم و تجزی لازمی ہوگی اور اس صورت
مین ممکن ہے کہ جس شئے کا علم ایک جزو روح مین ہو اوسکا جہل دوسرے
جزو مین ہو اور یہہ باطل و خلاف واقع ہے اسکے اور دلایل مبسوط امام غزالی

کے رسالۂ مضمون سے تلاش کرو جس سے ثابت ہوجاویگا کہ روح جسم نہین
ہے لہذا وہ تقسیم پذیر بھی نہین یہی وجہ ہے کہ بدن انسانی کا کوئی عضو قطع
اور جدا ہوجاوے تو روح انسانی کا کوئی جزو کم نہین ہوتا بلکہ وہ اپنی اصلی
حالت تجرد کے ساتھ باقی رہتی ہے اور جسمون کے اتحاد کی یہہ شان ہے
کہ جب دو شے متحد ہوتے ہین تو بعد اتحاد کے وہ تیسری شی بنجاتی ہے مثلاً
پانی و شکر ملجانے کے بعد وہ شربت ہوجاتا ہے پس روح و بدن مین اسطرح کا
کوئی اتحاد پایا نہین جاتا کیونکہ باوجود بدن کے ساتھ روح کی قربت و معیت کے
بدن اپنی اصلی کیفیت پر رہتا ہے اور روح اپنی اصلی حالت پر ہوتی ہے۔
مثل شربت کے کوئی تیسری چیز نہین بن جاتی۔ المختصر اس قسم کے اور بھی
مثالین ہین جسکو ہم آیندہ برمحل ذکر کرینگے جس سے ثابت و متحقق ہوتا ہے
کہ دو اشیاء کے ہر قربت و معیت مین حلول و اتحاد لازم نہین ہے اور
نیز باوصف روح و بدن کی باہمی قربت و معیت کے خون و امعا و فضلات
بدن کا کوئی برا اثر روح پر عارض نہین ہوتا یعنے روح نہ خون کا رنگ لیتی
ہے اور نہ غلاظت کے اثر سے متعفن ہوتی ہے پس اوس خالق مطلق کے
مخلوقات مین غور کرنے والے کے لئے یہی ایک تمثیل کافی ہے جس سے فی الجملہ
اوس خالق برحق کی اپنی مخلوق کے ساتھ بغیر از حلول و اتحاد کے شان معیت
و قربت کا ادراک حاصل کرکے وساوس شیطانی اور توہمات نفسانی سے
اپنے قلب کو باز رکھکر اطمینان حاصل کرسکتا ہے۔

الغرض بعضون نے اس سر معیت اور حقیقت احاطت الٰہی کو نہین

سمجھا اور بغیر جلنے بوجہ اپنی ذالنت مین اوسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعضے فرضی
اور قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کردیا پس ایسی تنزیہ کی
بعینہ وہی صورت ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنے کے
لیئے دوسرے خالق شر اہرمن کی تجویز کی ہے کیون کہ انہون نے یہہ گمان کیا
کہ یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا نکریگا و الا وہ خیر محض نہوگا اسوجہ سے
کہ انہون نے اپنے زعم فاسد مین خلق شر کو شر سمجھا تہا حالانکہ خلق شر شر نہ تہا مگر
افسوس ہے کہ ان نادانون نے اس سر کو نہ سمجھا لہذا ذات پاک یزدان سے
اس شر وہمی کی تنزیہ کی غرض سے شر کا خالق اہرمن کو ٹہرا کر یزدان کا شریک
وہمتا بنادیا ع بربن عقل و دانش بباید گریست -
پس یہی حال ہے اوس شخص کا جس نے اپنے قیاسی نقصانات کی تنزیہ کرنیکے
لیئے اوس ذات مطلق کو کسی ایک جہت خاص مین محدود و مقید کر ڈالا ہے
اصل منشاء اس غلطی کا سر معیت اور وسعت ذاتی کی نافہمی ہے جسکے وجہ سے
اپنے توہمات باطل اور خیالات فاسد کو دخل دیکر حلول و اتحاد پر اوسکو
محمول کیا اور وجہ اس احتمال کی یہہ ہوئی کہ اوس نے شاہد کا قیاس غایب پر
کیا لہذا حق سبحانہ تعالے و تقدس کی معیت ذاتی کو بایکدیگر اپنی معیت ذاتی
یا اجسام کی قربت پر قیاس کیا اور اپنے زعم مین اوس ذات مطلق سے اوسکے
بعض صفات کمال و لازوال کے زایل کرنے ہی کو کمال تنزیہ خیال کرلیا جیسے
کہ مچہر اپنے خالق کا کمال دو پرون ہی مین سمجہتا ہوگا یعنے اگر مچہر سے خدا کی صفت
پوچھی جاوے تو وہ بھی اپنی حالت موجودہ ظاہری پر قیاس کرکے یہی جواب

دیگا نہ میرے خالق کو بھی دو پیر ہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پیروں ہی مین پاتا ہے
اور ہوا پر اوڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنے دانست مین یہہ جزم
رکھتا ہے کہ اگر خدا تعالے کو جو میرا خالق ہے دو پیر ہون وہ ہرگز اڑ نہ سکیگا
تو عاجز کہلائیگا جس سے اوسکی ذات پاک مین سخت نقصان لازم آجاویگا
اگرچہ اس مچہر نے بظاہر اپنے زعم مین اپنے خالق کی تنزیہ اعلی درجہ کی کی ہے
جسپر اوسکو ناز ہوگا مگر فی الحقیقت جاننے والون کے نزدیک اسکی یہہ تنزیہ کیسی
قبیح تشبیہ ہے پس یہہ تمام خرابی اسلئے واقع ہوئی کہ اوس نے اپنی کم فہمی اور
اپنے خالق کی عدم معرفت کی وجہ سے اپنی ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی تنزیہ
کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا یس یہی حال ہے
اوس شخص کے قصور عقل کا جسنے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالے و تقدس
کی احاطت علمی کو مثل اپنے اوس احاطت علمی کے فرض کیا ہے جیسے کہ زید
باوجودیکہ حیدرآباد دین ہے مگر اکبرآباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے
یعنے جیسے کہ زید کے علم مین تاج محل کی صورت حاضر ہے یا یون کہو کہ زید کا علم
اوسکے تمامی معلومات پر محیط ہے اسیطرح یا اس سے زیادہ حق سبحانہ تعالے
کا علم جمیع عالم پر محیط ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ اس تمثیل کے دینے مین
اوس نے فاش غلطی کی ہے کیونکہ کسی جہت سے یہہ تمثیل حسب حال و موافق
واقع کوئی مناسبت ہی نہین رکھتی بدین وجوہ کہ زید کو اوس تاج محل کا علم
بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ قبل از
حصول اس رویت کے زید اوس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوسکو ہوگیا

تو بھی جاہل رہا پس ذات زید او اوسکے علم مین انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم حادث کہ زاید بر ذات یعنے عارض ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالے کا علم ذاتی قدیم و حضوری ہے جسمین اول و آخر جہل کو ہرگز دخل نہین ہوتا اور کسی حالت مین ذات و علم الہی مین انفکاک متصور ہی نہین ہوسکتا ع ببین تفاوت راہ از کجاست تا بکجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال مین یہہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے اصل مفہوم معیت علمی کا ہی ثابت نہین ہوتا کیونکہ زید کے خیال مین جو صورت داخلی کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہین ہے بلکہ وہ صورت خیالی تاج محل کی مثال ہے پس اس صورت مین زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہوا نہ کہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ اگر حق سبحانہ تعالے کی احاطت علمی کا یہی حال فرض کیا جاوے تو یہہ محض بہتان عظیم ہے یا اگر باعتبار خالقیت کے دیکھا جاوے تو بیشک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے الا یعلم من خلق وهو اللطيف الخبير لہذا وہ ازل ہی مین سب جان چکا ہے۔ لہذا تمامی معلومات یعنے صور علمیہ پر اوسکا علم محیط ہے پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنے صور علمیہ ہی سے کے نسبت صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق مین بذاتہ خارج نہین ہوسکتے و الا ذات حق مین خلو لازم آویگا۔ اور یہہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے کبھی منفک نہین ہوتے بلکہ ازلاً و ابداً علم الہی مین بحقیقتہ ثابت رہتے ہین تو تاگزیر صور خارجیہ جو بحکم کن خارجاً موجود ہوے ہین اون صور علمیہ

سکے امثال ہوے جو علم الہی مین ثابت ہین بہرحال یہہ صور خارجی یعنے عینی سوا ے
اون صور داخلی کے ہوے جو علمی ہین لہذا اللہ تعالے کی احاطت و معیت
علمی کا اطلاق صرف معلومات ہی کے نسبت صحیح ہوا نکہ اس عالم کے ساتہہ کیونکہ
یہہ عالم خارجی اون صور داخلی کے سوا ہے پس اس صورت عقیدہ مین علم
مطلق سے علم جزئیات عالم کی بہی نفی ہوجاویگی کیونکہ اللہ تعالے تو بالذات
فوق عرش ہی رہتا ہے تو پہر زمین پر جو واقعات کہ آناً فاناً گذرتے رہتے ہین پہر
اوسکے علم حاصل ہونیکا ذریعہ ہی کیا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ وہ فوق عرش
سے دیکھتا ہے تو اسقدر فاصلۂ بعیدہ سے دیکہکر معلوم کرنے سے اس عالم
کے ساتہہ اوسکی احاطت و معیت علمی کہان سے ثابت ہوجاویگی کیونکہ یہہ علم
تو بعد رویت کے حاصل ہوتا ہے جس سے حدوث کو جگہہ ملتا ہے یہی وجہ بعضون
کے حق مین علم جزئیات کے انکار کا سبب ہوگئی لہذا بعضون نے یہہ گمان
کرلیا کہ اللہ تعالے جو خالق ہر شے و بالذات فوق عرش ہے ہر چیز کو اوسکے
جملہ واقعات و حالات کے ساتہہ از ابتدا تا انتہا اول ہی جان چکا ہے اور
اوسی کے موافق ہوتا رہتا ہے پس اس حالت مین اس اعتقاد کی بعینہ یہہ
صورت ہوئی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویرونکو اپنے مکان مین
بیٹہے ہوے اون ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرلیتا ہے جو اوسکے خیال مین
موجود ہین یعنے اس صورت مین اون تصویرونکا علم مصور کو اپنے صور
خیالیہ مین غور و فکر کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علوا
کبیرا - حق سبحانہ تعالے ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک ہہین کرتا

بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنے جیسے کہ قبل از خلق عالم کے تمامی صور علمیہ عالم پر اوسکی معیت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا شہود اپنے بالذات حاصل تھا اوسیطرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالے و تقدس کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے۔ فلہذا قال اللہ تعالے وانہ علی کل شی شہید پس اوس علم اور اس شہود مین کسیطرح کے تغیر و حدوث کو دخل نہین ہے کیونکہ قبل از خلق کے اول جو علم ذاتی تہا وہی آخر بعد از خلق عالم کے شہود کا حکم لیا کیونکہ اوسکی ذات اور صفات کی شان الآن کما کان ہے پس الفاظ کی تنگی تعبیر معنی مین قاصر ہے لہذا اسکا ادراک کشف صحیح پر منحصر ہے جسکے بعد یہہ بات بہ عین الیقین متحقق ہوجاتی ہے کہ حق سبحانہ تعالے کا یہہ علم شہودی ہی مبنی ہے اوسکی احاطت و معیت ذاتی پر جسکا مختصر ثبوت عقلی و نقلی اوپر گذر چکا اور اوسکی تفصیل موقوف ہے اسمات پر کہ جبتک مرتبۂ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہو اس سر معیت ذاتی کی حقیقت بھی منکشف نہین ہوتی مگر یہہ محل اس قسم کے بیان اسرار کا متحمل نہین ہے کیونکہ اہل معرفت و صاحبان بصیرت بہت کم ہین ہان اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

مولوی صاحب نے اپنے جملہ تصنیفات مین بغیر ذات کے حق سبحانہ تعالے کی معیت علمی کے ثبوت پر بہت کچھ زور دیا ہے لیکن کہین اس مفہوم کو کسی آیت قرآنی یا حدیث نبوی سے ثابت نہین کیا ہے بلکہ انہون نے بعض اقوال سلف

وخلف سے اس امر کا استنباط فرمایا ہے - اسمین کچھ شک نہین کہ بعض اصحاب
سلف نے حق سبحانہ تعالے کی احاطت ومعیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے مگر
اس احاطت ومعیت کو بغیر از ذات کے نہین فرمایا ہے بس اس صورت مین
یہہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہین ہے جسکا ثبوت مدلل ہم اوپر دے چکے ہین
الحاصل مولوی صاحب نے جن اقوال سے یہہ استدلال فرمایا ہے -
(۱) از انجملہ ابن عباس وسفیان ثوری کا یہہ قول ہے اخرج ابن حاتم عن
ابن عباس فی قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم قال عالم بکم اینما کنتم واخرج
البیھقی فی الاسماء والصفات عن سفیان الثوری انہ سئل عن قولہ تعالے
وھو معکم قال علمہ انتہی یعنے روایت کیا ہے ابن حاتم نے ابن عباس رضی اللہ
عنہم سے معنی مین قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم کے کہا انہون نے وہ جاننے
والا ہے تمکو جہان کہین ہو اور روایت کی ہے بیہقی نے کتاب الاسماء
والصفات مین سفیان ثوری سے پوچھا اونکو کسی نے معنی سے قولہ تعالے
وھو معکم کے کہا علم اوسکا ہے انتہی قول اول کے نسبت مولوی صاحب
فرماتے ہین کہ ساتھ رہنے سے مراد جان لینا ہے اور قول ثانی سے مولوی صاحب
یہہ مراد لیتے ہین کہ یعنے ذات اوسکی تمہارے ساتھ نہین ہے حالانکہ یہ
استنباط خلاف معنی قول ومراد قایل ہے کیونکہ کسی نے معیت علمی کا ثبوت
ذات کی نفی کے ساتھ نہین کیا ہے بلکہ قولہ تعالے وھو معکم کو عالم بکم سے
ابن عباس رض نے استدلال کیا ہے یعنے اللہ تعالے فرماتا ہے کہ مین تمہارے
ساتھ ہون اسپر ابن عباس رض نے یہہ استدلال کیا ہے کہ جب اللہ تعالے

تمہارے ساتھ ہے تو بالضرور وہ تمہارا جاننے والا ہے گویا یہاں ابن عباسؓ نے اللہ تعالےٰ کی معیت ذاتی کو اوسکے معیت علمی پر دلیل گردانا ہے جیسا کہ اس آیت میں خود حق سبحانہ تعالےٰ نے اپنی معیت علمی کو معیت ذاتی پر دلیل لایا ہے چنانچہ اس آیت میں اسطرح فرمایا ہے کہ اللہ تعالےٰ جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اوسمیں اور وہ اللہ تعالےٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو یعنے یہاں جسطرح اللہ تعالےٰ نے حصول علم جزیات عالم کو اپنی معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے اسیطرح ابن عباسؓ نے بھی حق سبحانہ تعالےٰ کے معیت ذاتی کو معیت علمی پر استدلال کیا ہے اور نیز سفیان ثوری نے بھی اسی طریقہ استدلال پر علمہ فرمایا کیونکہ اصل مقصود اس آیت سے ثبوت علم جزیات عالم ہے لہذا سفیان ثوری نے بھی اوسی منشاء کے موافق کہا کہ اللہ تعالےٰ علم سے تمہارے ساتھ ہے پس ان ہر دو اقوال سے ہرگز یہہ امر ثابت نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالےٰ کا فقط علم تمہارے ساتھ ہے بغیر ذات کے فتامل وتدبر۔

(۲) ازانجملہ دوسرا یہہ قول ہے واخرج ابن عبد البر وابو عبد اللہ ابن بطة والبیہقی فی الاسماء والصفات من روایة مقاتل بن حیان عن الضحاک وقوله تعالیٰ ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم قال هو علی عرشه وعلمه معهم ولفظ البیہقی هو اللہ علی العرش وعلمه معهم یعنے نکالا ہی عبد البر اور ابو عبد اللہ ابن بطہ نے اور بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں

روایت ہے مقاتل ابن حیان کے ضحاک سے قول مین اللہ تعالے مایکون من نجوی ثلاثہ کے کہا انہون نے وہ اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے اور علم اوسکا اونکے ساتھہ ہے اور لفظ بیہقی کا یہہ ہے کہ وہ اللہ عرش کے اوپر ہے اور علم اوسکا اونکے ساتھہ ہے ان ہر دو اقوال ضحاک و بیہقی سے خود موکولے صاحب تو یہہ نہ سمجھینگے کہ اللہ تعالے کی ذات پاک عرش پر ٹھہری ہوئی ہے اور امام بیہقی نے تو قرب الہی کے مفہوم سے فصل و مسافت کی نفی کی ہے چنانچہ بیہقی نے اپنی اوسی کتاب اسما و صفات مین حلیمی کا یہہ قول نقلاً لایا ہے کہ معناہ لا مسافۃ بین الخلق و بینہ یعنے اللہ تعالے کے قرب کے مفہوم مین مسافت نہین ہے درحالیکہ عبد و رب کے فیما بین فصل و بعد مکانی نہین ہے تو ظاہر ہے کہ امام بیہقی کا اعتقاد قرب و معیت حق سے ذات مطلق کی نفی نہین ہوسکتی ہے تو پہر اوسکی تعبیر علم کے ساتھہ کرنا صحیح ہے اور یہہ تعبیر خلاف سیاق کلام الہی بہی نہین ہے کیونکہ اس آیت نجوی مین حق سبحانہ تعالے نے اولاً جملہ اشیاء مافی السموات ومافی الارض کے علم جزوی و کلی کا آپکو حاصل رہنے کا ذکر فرمایا اور ساتھہ ہی اس حصول علم پر معیت ذاتی کا استدلال کیا کیونکہ بعضون نے ذات حق سبحانہ تعالے کو بجہت فوق مقید کردیا تھا جسکا لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اوس ذات پاک کو علم جزیات عالم کا حاصل نہو کیونکہ بغیر از معیت ذاتی کے حصول علم جزیات عالم کا محال عقلی ہے اور بعضون کو اوسکی سرقربت و معیت ذاتی کی لاعلمی سے علم جزیات عالم کے مفہوم سے بے خبری تھی چنانچہ تفسیر کشاف مین ہے کہ ربیعہ بیٹا عمرو کا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھہ

صفوان بن اُمیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہ کہتے ہین
ہم دوسرے نے کہا بعضے بات جانتا ہے اور بعضے نہین جانتا اور تیسرے
نے کہا اگر بعضے جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے تب یہہ آیت اتری کہ الم تر
ان اللہ یعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یکون من نجوی ثلثۃ الا ھو
رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا ھو
معھم اینما کانوا ثم ینبئھم بما عملوا یوم القیامۃ ان اللہ بکل شی محیط ۲۸ ع ۲ یعنے کہا
کیا نہین جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانون مین ہے اور جو کچھ کہ زمین مین
ہے (وجہ اس حصول علم کی یہہ ہے کہ) نہین ہوتین باتین تین آدمیون مصلحت
کرنے والون مین مگر چوتھا ان مین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنیوالے
مگر چھٹا ان مین خدا ہوتا ہے (ان پانچ مین کا آپ چھٹا ہونیکی حقیقت ان پانچ
کے ساتھہ اپنی معیت ذاتی فرمائی) اور نہ کم ہون تین سے اور نہ زیادہ ہون
پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھہ ہے انکے جہان کہین کہ ہون (جبکہ ہر امر جزوی کا
علم بالذات حاصل ہے تو) پس خبر دیگا انکو قیامت کے دن جو کچھ دنیا مین کیا
ہے (اس وجہ سے) کہ بہ تحقیق اللہ تعالے ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ ان
اللہ بکل شی محیط ہے پس جو ذات کہ بالذات محیط اشیا ہے تو بالضرور
اوسکو تمامی واقعات کلی اور جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔
اب یہان یہہ نکتہ بغور سمجھنے کے قابل ہے کہ ان ہر شش خصلون کا آیس مین
حق سبحانہ تعالے کی شان احاطت علمی کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان احاطت
ذاتی کے دریافت پہ کیونکہ اللہ تعالے بالذات فوق عرش رہکر ان تینون سے

باتون کا سننا ناممکن خیال نہین کیا جا سکتا تھا کیونکہ فاصلہ اور مسافت بعیدہ
سے بھی انکی باتون کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہون نے آپسمین اوسکے احاطت
علم سے سوال کیا تھا اور یہہ احاطت علمی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہین ہوسکتی
تھی لہذا اون کے جواب مین حق سبحانہ تعالے نے یہہ فرمایا کہ مین تمہارے ساتھ
ہون تو ظاہر ہے کہ ساتھہ ولے سے وہ بھی ایسا ساتھی جو اوسکی رگ جان سے
بھی قریب تر ہے کوئی بات بھی پوشیدہ نہین رہ سکتی تو بیشک وھو بکل شی علیم
ہوا یعنے وہ ہر بات کا جاننے والا ہے اسیوجہ سے امام بیہقی اور ضحاک نے
اس آیت کو معیت علمی پر استدلال کیا ہے اور یہہ حق اور منطوق آیت ہذا اور
موافق واقع ہے کیونکہ جب بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر اونکی باتون کا
علم عرش کے اوپر بکر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہوتا تو وھو معکم اینما کانوا
نفرماتا بلکہ ثم ینبئھم بما عملوا یوم القیامۃ کے لیے علیم کی جگہہ سمیع فرماتا یعنے
تمام باتون کو اونکے مین نے سن رکھا ہے جسکی خبر اونکو قیامت کے دن دونگا
لیکن چونکہ انہون نے اللہ تعالے کی معیت علمی سے سوال کیا تہا لہذا اللہ تعالے
نے اونکی باتون کے جاننے کی وجہ اپنی معیت ذاتی فرمائی نہ صرف اسیقدر بلکہ
اس عموم معیت علمی مع الذات کو مختلف صورتون کے ساتھہ بیان فرمایا توبہہ
باوصف اسقدر صراحت کے کوئی اہل علم جو راسخ فی العلم ہے اس حکم الٰہی کے
خلاف بغیر از معیت ذاتی کے محض معیت علمی کا اعتقاد ہرگز نہین کرسکتا۔
شاید یہان کوئی بدظن یہہ گمان نکرے کہ اس آیت کا جملہ ثلثۃ الا ھو رابعھم کا
یعنے اللہ انکا چوتھا ہے اور دوسری آیت کا جملہ ثالث ثلثۃ کا یعنے اللہ تین

ہین کا تیسرا ہے بظاہر ایک ہی مفہوم پر مشتمل ہے حالانکہ صاحبان بصیرت جانتے ہین
کہ پہلی آیت سے توحید ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت اتحاد پر دلالت کرتی
ہے اس اجمال کی یہہ تفصیل ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہہ ہے کہ اللہ ہر تین شخصوںمین کا
چوتھا اور ہر چار مین کا پانچوان یعنے ان تمام لوگون کے سوا ذات اللہ تعالی
کی اون پر زاید ہے جس سے اوسکی ذاتی مطلقیت ثابت ہوتی ہے کیونکہ معیت
مین وجہ غیریت کی ضرور ہے اور یہی توحید ہے بخلاف اوسکے دوسری آیت کا مفہوم
یہہ ہے کہ اللہ تین مین کا تیسرا ہے جیسے کہ نصارے نے اللہ کی ذات مطلق کو عیسی
وروح القدس دونون ذاتون مین مقید محدود کردیا ہے جسکا مفہوم تعدد حصہ
ذاتی کے سوا عینیت محض ہے بغیر وجہ غیریت کے پس یہہ شرک واتحاد ہے
فافهم انه سر دقیق -

(۳) از انجملہ ابو عمر ابن عبد البر کا یہہ قول ہے کہ اجمع علماء الصحابة والتابعين
الذين حمل عنهم التاويل قالوا فی تاويل قوله تعالے ما يكون من نجوى ثلثة
الا هو رابعهم هو علی العرش وعلمه فی كل مكان وما خالفهم فی ذلك احد يحتج
بقوله انتهے یعنے اجماع کیا ہے علماے صحابہ اور تابعین نے جن سے تاویل محمول
ہوی وہ لوگ کہے تاویل مین قوله تعالی ما يكون من نجوى الايه کے کہ وہ اللہ
عرش پر ہے اور علم اوسکا ہر جگہہ مین ہے اور نہین خلاف کیا انکا اسباب
مین کسی ایک نے بھی جسکا قول حجت ہو انتہی - اور مولوی صاحب فرماتے ہین
اس قول مین اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتھہ علم کی ثابت ہوئی
ہے انتہی لیکن ہمکو مولوی صاحب کے اس کلام مین کلام ہے کیونکہ شرح مسلم مین

امام نووی نے کہاہے کہ اعلم ان لاھل العلم فی احادیث الصفات وآیات الصفات قولین احدھما وھو مذھب السلف او کلھا انہ لا یتکلمون فی معناھا الخ یعنے احادیث و صفات و آیات صفات کے نسبت دو قول ہین پہلا قول مذہب سلف کے یا کل کا ہے وہ یہہ ہے کہ وہ گفتگو نہین کرتے ہین معنی مین اوسکے والقول الثانی ھو مذھب معظم المتکلمین انھا تتاول علی ما یلیق بذاتہ تعالے علی حسب مواقعھا الخ یعنے دوسرا قول مذہب متکلمون کا ہے کہ وہ آیات و احادیث صفات کی تاویل اسطرح کرتے ہین جو لایق ہو ذات سبحانہ تعالے کے اوس اوس کے مقام پر اور نیز ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ حمویہ مین یہہ کہاہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ روایت کی امام ابو القاسم لالکائی نے اپنی کتاب السنۃ مین امام محمد بن حسن شاگرد امام ابی حنیفہ سے کہ انہون نے کہاہے کہ سارے فقہا مغرب اور مشرق کے اتفاق کیاہے ایمان لانے قرآن پر اور اون حدیثون پر کہ جنکو معتبر لوگون نے روایت کیاہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے صفت مین پروردگار عزوجل کے بغیر تفسیر اور تعبیر بیان کے اور بغیر تشبیہ کے پہر جو کوئی تفسیر کرے آج کچھ چیز کی اون صفات سے یعنے صفات متشابہات سے پس مقرر وہ نکل جاوے طریقہ سے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اوجدا پڑجاوے جماعت سلف سے کیونکہ انہون نے نہین بیان کیا اونکا اور نہ تفسیر کی اونکی و لیکن وے سلف ایمان لائے اون چیزون پر جو قرآن اور حدیث مین ہین اور چپ رہگئے انتہی - یہہ ہر دو قول مولوی صاحب کی کتاب الاستوا علی الاحتوا سے یہان نقلا لاے گئے ہین اگرچہ اس مفہوم کا ثبوت کہ مذہب صحابہ وغیرہم کا تفویض تہا مولوی صاحب نے اور بہترے اقوال سے دیاہے لیکن

یہان ہماری غرض کے حاصل ہونیکے لئے یہی وہ قول ثانی جن کیوجہ امام ذہبی
کے قول سے معلوم ہوتاہے کہ صحابہ و سلف صالحین [illegible]
آیات صفات و احادیث کی معنی مین کچہہ گفتگو ہی نہین کرتے تھے اور [illegible]
کے قول سے ان آیات متشابہات کی جن مین صفات قرب و معیت و احاطت
بہی داخل ہین تفسیر یا تعبیر کرنا خلاف طریقہ نبوی و اصحاب سلف ہے یعنے آیات
قرب و معیت و احاطت کی تعبیر یا تفسیر علم وغیرہ سے کرنا بدعت ہے جیسے کہ امام
شوکانی نے کہا ہے جو اس سے آگے گذر چکا پس اس صورت مین ابو عمر ابن عبد البر
کے قول سے مولوی صاحب کا یہہ استدلال کرنا کہ اجماع صحابہ اور تابعین سے
تاویل معیت کے ساتہہ علم کی ثابت ہوئی ہے صریحا مخالف ہے اور ان اقوال جملہ
اہل علم کا جنکو صاحب احتوا کے جواب مین مستنداً خود مولوی صاحب نے
پیش کیا ہے لیکن اس آیت ما یکون من نجوی مین بعض اہل علم نے جو اللہ
تعالے کے معیت کی علم کے ساتہہ تعبیر کی ہے مین اوسکا مخالف نہین ہون
کیونکہ یہہ علمی معیت معیت ذاتی کے منافی نہین ہے جسکو مین اسکے قبل ثابت
کر چکا ہون البتہ یہہ معیت بغیر ذات کے کسی سلف صالح کے قول سے ثابت نہین
ہوتی اگر اس قول کے اس جملہ سے ہو فوق العرش و علمہ فی کل مکان سے
مولوی صاحب نے بغیر ذات کے عموم معیت علمی مقصود فرمایا ہے تو نور الدین صاحب ابی
کے اوس قول کو مکرر ملاحظہ فرمانیکی تکلیف دیجاتی ہے کہ قالت المعتزلۃ ان اللہ
بکل مکان بالعلم لا بذاتہ و من قال بکل مکان. تعالی لان من یعلم مکانا
لا یصح ان یقال ہو فی ذلک المکان بالعلم یعنے معتزلہ کہتے ہین وہ تعالے

ہر ایک مکان مین ہے علم سے بغیر ذات کے اور جو شخص کہتا ہے کہ ہر ایک مکان
مین ہے باعتبار علم کے اسواسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو صحیح نہین یہہ کہ
کہا جاوے کہ وہ اوس مکان مین ہے علم کے ساتھہ یعنی بغیر ذات کے علم کا مکان
مین ہونا صحیح نہین ہے قطع نظر اسکے عقلی و نقلی دلایل سے ثابت ہو چکا ہے کہ
ذات مطلق صرف بجہت فوق عرش پر مقید نہین ہو سکتی البتہ اوس ذات مطلق کو
عرش کے ساتھہ ایک خاص طرحکی نسبت حاصل ہے اور سوائے عرش کے عالم
کے ساتھہ عموم معیت حاصل ہے اور اس عموم معیت کو البتہ ابو عمر ابن عبد البر نے
علم سے تعبیر کیا ہے جیسے کہ دوسرے اہل علم نے کیا ہے ورنہ اللہ تعالے کا فوق
عرش پر بلکہ ہر مکان مین اوسکے علم کو ثابت کرنیکی صورت مین صفات الٰہی کے
نسبت وہی قباحت لازم آویگی جو فرضی قباحت کہ ذات مطلق کے نسبت خیال
کی گئی ہے کیونکہ ذات و صفات حق کے مطلق و منزہ ہین پس جس حالت مین
کہ ذات مطلق کو قید مکانی کے شبہہ سے فوق عرش لامکان نام کی جگہہ مین
مقید کردین اور صفات مطلق کو ہر ہر مکان مین جگہہ دین تو ذات و صفات
مطلق بالکل مقید ہی ہو جاوینگے پس جبتک ذات و صفات حق سے یہہ مکانی
قید مرتفع نہو تنزیہہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہو سکیگی ۔

(۶) از انجملہ امام مالک کا یہہ قول ہے کہ وھو اللہ فی السماء و علمہ فی کل مکان
یعنے وہ اللہ آسمان مین ہے اور علم اوس کا ہر مکان مین انتہی یہان مولویصاحب
نے اللہ سے ذات مراد لیا ہے اور سماء سے عرش جس سے یہہ استدلال کیا ہے
کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور علم اوس کا ہر مکان مین ہے ۔

امر اول کے نسبت تو ہمکو مولوی صاحب کے ساتھ اتفاق ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے
مگر سما رسے عرش کا مراد لینا تاویل بعیدہ ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ
اللہ الذی خلق سبع سموات طباقا یعنے اللہ وہ ہے جو پیدا کیا ہے سات
آسمانوں کو تلے اوپر پس اس صورت مین سما رسے عرش مراد لینا صحیح نہین ہوسکتا
کیونکہ اس کی تفسیر مین حدیث دلو اور اوعال سے ہر ایک آسمان کے درمیانی
فاصلہ مکانی کا ذکر بالتفصیل آیا ہے اور ان ساتون آسمانون کے اوپر عرش کا
ہونا بیان فرمایا ہے اسکے متعلق ہماری گفتگو رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین مفصلاً
گذر چکی ہے درحالیکہ امام مالک رح کا ھو اللہ فی السماء کا قول منافی ہے مولوی صاحب
کے اوس دعوے کے جو اللہ تعالے کی ذات مطلق کو فوق عرش بفاصلہ مکانی
لامکان مین مقید کیا ہے تو پھر وعلمہ فی کل مکان سے باطلاقیت ذاتی قرب
ومعیت ذاتی کی نفی کیونکر ہوسکتی ہے کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے جس کا
بیان گذر چکا جس حالت مین کہ اس قول امام مالک سے علم کا انفکاک ذات سے
ثابت نہین ہوتا ہے تو پھر اوس ذات مطلق کی معیت یا قربت علی بغیر ذات کے
کیسے ثابت ہوگی فلیتامل۔

(۵) از انجملہ جلال الدین سیوطی کا یہہ قول ہے قولہ تعالی وھو معکم اینما کنتم فانہ
یستحیل حمل المعیۃ علی القرب بالذات فتعین صرفہ عن ذلک وحملہ علی العلم
والقدرۃ او علی الحفظ والرعایۃ یعنے قولہ تعالے وھو معکم پس بے شک
محال لازم آتا ہے حمل کرنا معیت کا اوپر قرب بالذات کے پس متعین ہوا پھیرنا اسکا
اس معنی سے اور حمل کرنا اسکا علم وقدرت پر یا حفظ ونگھبانی پر انتہی۔ اس قول کے

دو مطلب ہین اول یہہ کہ اللہ تعالے کی معیت کا حمل قرب ذاتی پر کرنا محال ہے کیونکہ
معیت و قربت کے مفہوم مین تبائن ہے دوسرا یہہ کہ معیت ذاتی کو محال کہنا باعتبار
ایسی معنی ظاہر کے ہے جس مین حلول و اتحاد و قید مکانی لازم آتی ہے چونکہ بعض
آیات صفات کو اونکے ظاہری معنون پر حمل کرنے سے محال عقلی لازم آتا ہے
اور بعض آیات کا بعض سے تعرض پیدا ہوتا ہے اور بعض وقت وہ معنی ظاہری
خلاف تقدیس شان الہی سمجھی جاتی ہے لہذا نا گزیر اوسکو محال ٹہراکر تاویل کرنا پڑتا ہے
مثلاً استوے و فوق ہے اگرچہ حق سبحانہ تعالے کا استوی و فوق مسلم ہے
مگر جب اہل زیغ نے اوسکے معنی کو خلاف شایان شان تقدیس الہی سمجھے تو اہل علم
کو اونکی لیے معنون سے تاویل کرنا پڑا جو مخالف تنزیہ الہی ہنون چنانچہ آیات
استوے و فوق کے نسبت خود امام جلال الدین سیوطی نے اتقان مین فرمایا
ہے هذا ان صح يحتاج الى تاويل فان الاستقرار مشعر بالتجسيم یعنے اگرچہ یہ بات
صحیح ہے کہ یہہ محتاج تاویل ہے لیکن استقرار کے ساتھہ تاویل کرنا جسم کے ساتھ
تعبیر کرنا ہے انتہی - اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ اہل ظاہر و اہل تاویل کے نزدیک
ذاتی استوی و فوقیت علی العرش حق سبحانہ تعالے کی مسلم ہے باوجود اسکے
ظاہر شبہا [illegible] وس ذات پاک کی تنزیہ کرنیکے لئے ان صفات کی تاویل کرنی
[illegible] مگر یہہ ایسی تاویل ہے کہ اوسکی ذاتی فوقیت کے منافی نہین امام سیوطی کے
[illegible] قول کے نسبت مولوی صاحب فرماتے ہین کہ پس اگر ذات خدا کا بغیر
[illegible] حلول و اتحاد کے ہمارے ساتھہ رہنا جایز بات ہوتی تو بلا حلول ہمارے
ساتھہ ہے کہنا ضرور تھا اوسکو محال ٹہرانا کیا سبب تھا غرض ذات سے بلا حلول ہمارے

ساتھہ ہے کہنا مکارون کی بات ہے نہ سلف وغیرہم کی انتہی۔ اصل تو یہہ ہے کہ
یہان حق سبحانہ تعالے کو اپنی معیت ذاتی کے ظاہر فرمانے سے اوسکے ثمرات
یعنے احاطت علم وقدرت اور اپنی حفظ ونگہبانی کا اظہار منظور ہے لہذا اس اظہار
معیت ذاتی سے مقصود بالذات صفات مذکورہ کی احاطت ومعیت وقرب
ہے تاکہ معلوم ہو کہ کوئی ذرہ بہی اوسکے علم وقدرت وحفظ وحراست وغیرہ سے
خارج نہین ہے پس اس صورت مین ظاہر ہوجاویگا کہ بغیر ان صفات کی احاطت
کے جسکا اظہار یہان مقصود بالذات ہے محض ذات کی معیت کہنا صحیح نہین ہوتا
بلکہ بلاشبہہ یہہ بات محال بھی ہے کیونکہ ذاتی معیت کے ساتھہ علم وقدرت کا
نہونا ممکن تو کیا بلکہ بقول مولوی صاحب مکارونکی بات ہے نہ سلف وغیرہم
کی اب رہا یہہ امر کہ ذات خدا کا قرب بغیر حلول واتحاد کے جایز ہوتا تو پہر
امام سیوطی اسکو محال ٹہرانے کا کیا سبب تہا اگرچہ ہم اسکے مختلف اسباب
بیان کر چکے ہین بلکہ بلا حلول واتحاد قرب کے محال نہونیکو انشاء اللہ تعالے ہم
آیندہ نہ صرف عقلاً ہی ثابت کردینگے بلکہ حسیات کی صورت مین اوسکو لاکر دکہلا
دینگے چونکہ اب ہمارے زیر نظر امام سیوطی علیہ الرحمتہ کا کلام ہے جس سے ہم
استنباط کرنا چاہتے ہین کہ امام صاحب موصوف کا عقیدہ اس بارہ مین
کیا ہے کیونکہ عموم معیت ذاتی کا انکار مبنی ہے اسبات پر کہ اللہ تعالے کی
ذات پاک علی العرش بجہت فوق مقید ہو حالانکہ وہ نہ صرف اسکے مخالف ہین
بلکہ بعض اونکے دوسرے اقوال سے تو اس انفصالی فوقیت کی نفی اور ذاتی
قرب ومعیت کا ثبوت متحقق ہوتا ہے چنانچہ ایک قول کو امام سیوطی کے جسکو انہون نے

شیخ عزالدین سے نقلاً لایا ہے اور ہم سابق نقل کر چکے ہین یہان پہر اوسکا اعادہ
کرتے ہین کہ انه اقرب الی کل شی لیس شی اقرب الیه من شی ولا شی ابعد
الیه من شی لا بمعنی قرب المسافة لانه منزه عن ذلك وقال كذالك الحق سبحانه
وتعالی موجود فی کل مکان ماخلا منه مکان وتنزه عن المکان والزمان و
قال هو لا کیف ولا این له + وهو فی کل النواحی لا یزال یعنے وہ قریب تر ہے
ہر شے کے نہین ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہین
ہے کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے یعنے یہہ بعد بمعنی قرب مسافت
کے نہین ہے کیونکہ وہ منزہ ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اسطرح کہ حق
سبحانہ تعالے موجود ہے ہر مکان مین اور نہین خالی ہے اوس سے کوئی مکان
اور پاک ہے مکان وزمان سے اور کہا نہ کیف ہے اوسکو اور نہ مکان ہے
اوسکو اور وہ ہر طرف ہے ہمیشہ انتہی - یہان او لاحق سبحانہ تعالے کی عموم قربت
ذاتی کو بیان کیا لان اثبات الذات للباری سبحانه انما هو اثبات الوجود یعنے
جب ذات باری کا ثبوت مستوجب ثبوت وجود باری سے ہے تو ذات و وجود
واجب کا ایک ہی مفہوم ہوا کیونکہ وجود بدون ذات کے تقدم کا مفہوم عدم ہے
یعنے بغیر وجود کے ذات متصور ہی نہین ہو سکتی یا وجود کا تقدم ذات پر تقدم
ذات کا منافی ہے لہذا وجود واجب عین ذات واجب ہے یہی سر واجب الوجود ہے
الحاصل بعد بیان عموم قربت ذاتی کے اس قرب سے مسافت کی نفی کی جس سے
بہی قرب ذاتی ثابت ہو گئی کیونکہ جب جمیع موجودات سے وجود واجب مین
بعد و انفصال نہین ہے تو پہر اوسکا مکان جو لامکان ہے عرش پر بفوقیت

انفصالی نرہا جبکہ لامکان ومکان کے درمیان سے یہہ مسافت مکانی مرتفع ہوگئی تو بالضرور اوسکی قربت محقق ہوگئی لہذا جمیع امکنہ پر لامکان کی احاطت اور اوس ذات مطلق کی قربت ثابت ہوگئی تو پہر کوئی مکان موجود کا اوسکے وجود سے کب خالی رہ سکتا ہے یہان شیخ عزالدین رحمۃ اللہ علیہ کا یہہ قول کہ الحق سبحانہ تعالی موجود فی کل مکان ما خلا منہ مکان گویا کہ تفسیر ہے لبید کے اس قول الا کل شی ما خلا اللہ باطل کی جسکی تصدیق۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اصدق کلمۃ اللبید سے فرمائی ہے لہذا دراصل یہہ تفسیر حدیث صحیح ہی کی ہے اور پہر باوجود ثبوت عموم احاطت ذاتی کے اوس ذات پاک سے مکان کی تنزیہ کی تاکہ جو حلول واتحاد مکانی کا شبہہ ناشی ہوتا ہے وہ مرتفع ہوجاوے کیونکہ حلول واتحاد جسمون کے احاطت وقربت کی خاصیت ہے لہذا اوسکی ذاتی احاطت سے کیفیت جسمی اور اینیت مکانی کی نفی فرمایا ہے اگرچہ یہہ قول امام سیوطی نے نقل لایا ہے مگر من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے مفہوم کے ثبوت پر اس قول کو استدلال کیا ہے لہذا ہمارے پاس مستند ہے اور شیخ عبدالوہاب شعرانی کی کتاب الیواقیت سے ایک واقعہ کی نقل ہم کرچکے ہین کہ اس مسئلہ معیت ذاتی وعلمی کی تحقیق کے نسبت شیخ ابراہیم شاذلی کے اور شیخ بدرالدین العلائی الحنفی کے درمیان ایک مجلس منعقد ہوئی تھی اور شیخ ابراہیم شاذلی عقلاً ونقلاً معیت وقربت ذاتی کا مدلل ثبوت دے رہے تھے کہ اس عرصہ مین شیخ جلال الدین سیوطی تشریف لائے چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی فرماتے ہین کہ فقال ما جمعکم ہہنا فذکروا لہ المسئلہ فقال تریدون علم الامر ذوقا او سماعا فقالوا سماعا فقال معیۃ اللہ

تعالى ازلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة فى علمه ازلا
تعينا بلا ابدية لانها متعلقة به تعلقا يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود
علمه الواجب وجوده بغير معلوم واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم
عليه من حدوث علمه تعالى بعد ان لم يكن وكما ان معيته تعالى
ازلية كذلك هى ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها بعد حدوثها
من العدم عينا على وفق ما فى العلم تعينا وهكذا يكون الحال اينما كنت
فى عوالم بساطتها وتركيبها واضافتها وتجديدها من الازل الا نهاية
له فادهش حاضرين بما قاله فقال لهم اعتقدوا اما قررته لكم فى المعية
فاعتمدوه ودعوا ما نيا فيه تكونوا منزهين لمولاكم حق التنزيه و
مخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه وان اراد احدكم ان يعرف
هذه المسئلة ذوقا فليسلم قياده لى اخرجه عن وظايفه وثيابه وماله
واولاده وادخله الخلوة وامنعه النوم واكل الشهوات وانا
اضمن له وصوله الى علم هذه المسئلة ذوقا وكشفا قال الشيخ ابراهيم
فما تجرأ احد ان يدخل معه فى ذلك العهد ثم قام الشيخ ذكريا و
الشيخ برهان والجماعة فقبلوا ايده وانصرفوا انتهى كلام اليواقيت يعنى پهر آئے
شيخ جلال الدين سيوطى پس كہا انہون نے كہ يہہ كيا مجمع ہے يہان - لوگون نے
بيان كيا كہ يہہ مسئلہ ہے يعنى (مسئلہ قرب ومعيت كا) فرمايا انہون نے تمہارا كيا
ارادہ ہے كہ اس مسئلہ كا علم ذوقا يعنى عرفانا وكشفا حاصل كرين يا سماعا يعنى نقلا
پس كہا انہون نے نقل سے پس كہا جلال الدين سيوطى نے معيت اللہ تعالے كى

ازلی ہے اوسکی کوئی ابتدا نہین ہے اور کل اشیا اوسکے علم مین ازل سے ثابت
و متعین ہین بلا ابتدائیت کے اس واسطے کہ یہہ معلومات متعلق ہین ایک ایسے تعلق کے
ساتھہ کہ محال ہے اونکی معدومیت بسبب محال ہونے واجب الوجود کے علم کا بغیر
معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریان تعلق یعنے قطع تعلق علم کا معلومات سے
اسواسطے کہ لازم آتا ہے اوپر اوس کے حادث ہونا علم اللہ تعالے کا بعد اوسکے
کہ نہ تہا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالے کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
نہین ہے اوسکو انتہا۔ پس اللہ تعالے کی معیت اپنے معلومات کے ساتھہ عدم سے
عین مین پیدا کرنیکے بعد ویسی ہی ہے جیسے کہ علم مین تعین کفی (یعنے حق سبحانہ تعالے کی
معیت قبل از خلق کے مرتبہ علم مین حقایق عالم یعنے صور علمیہ کے ساتھ جسطرح تھی اوسی
موافق بعد از خلق کے عالم کے ساتھہ ہے) اور اسیطرح کا حال ہے اینما کنتم۔ کا
سب عالمون مین بسیط ہونیکے وقت یا اوسکے مرکب ہونیکے وقت یا اوسکی اضافت
و نسبت کے وقت اور پیدا ہونیکے وقت ازل سے لیکر ابد تک (یعنے سب کائنات
بھی مخلوق ہین تو قبل از خلق و بعد از خلق کے جملہ مراتب مین بھی اللہ تعالے کی
معیت ازلًا و ابدًا حاصل ہے) پس حیران ہوگئے حاضرین انکی اس فرمان
سے کہا اون کو اعتقاد رکھو جو کچھہ کہ تقریر کی ہے مین نے تم سے معیت کے باب مین
اور اعتماد کرو اوسپر اور چھوڑ دو جو کچھہ منافی ہے اوسکے تو ہوجاوینگے اپنے
مولی کے تنزیہ کرنے والون سے جو حق تنزیہ کا ہے اور خالص کرنیوالے ہونگے
اپنے عقلون کو شبہات سے تشبیہ کے اگر تم سے کوئی چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو ذوق
کے ساتھہ پہچانے پس سونپ دے مجھکو (یعنے پیروی کرے میری) پس مین نکالونگا

اشغال سے اور کپڑون اور مال اور اولاد سے اوسکے اور داخل کردونگا اوسکو
خلوت مین اور بازرکہون گا اوسکو نیند اور کہانے اور خواہش کی چیزون سے
اور مین ضامن ہون اوسکا کہ پہونچ جاویگا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوقًا اور
کشفًا کہا شیخ ابراہیم نے کیا جرات کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اوسکے ساتھہ اس عہد
پر پھر اٹھہ کہڑے ہوئے شیخ ذکریا اور شیخ برہان اور جماعت چومی اوسکے ہاتھہ
تمام ہوا کلام الیواقیت کا۔
حاصل اس تمام تقریر کا اسیقدر ہے کہ ہر مکان اور مکان والے یعنے بعد از
خلق عرش و فرش و اجسام و ارواح وغیرہ جملہ عالم کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے
کی معیت ایسی ہے جیسے کہ قبل از خلق کے اونکے حقایق کے ساتھ تھی لہذا یہہ
معیت اللہ تعالے کی قبل از خلق و بعد از خلق کے ازلی و ابدی ہے لہذا قبل
از خلق عالم کے حقایق عالم یعنے معلومات کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ معیت
علمی مع الذات تھی تو بعد از خلق کے بھی عالم کے ساتھہ وہی معیت ذاتی مع العلم
ہوئی پس اس صورت مین یہہ قول امام سیوطی کا موافق ہوا شیخ عزالدین
کے اوس قول کے جسکو انہون نے نقلًا لایا ہے کیونکہ شیخ مذکور نے بھی حق
سبحانہ تعالے کی عموم معیت ذاتی جملہ اشیا اور جمیع امکنہ کے ساتھہ بیان
کی ہے اور امام سیوطی نے اسکا ثبوت اسطرح دیا ہے کہ ان اشیا اور
امکنہ کے حقایق کے ساتھہ اللہ تعالے کی جو معیت ازلا تھی بعد از خلق کے بھی
وہی معیت ابدًا ہے تو ظاہر ہے جبکہ حقایق اشیا کے ساتھہ اللہ تعالے
کی معیت سے ذات پاک پر اوسکا کوئی برا اثر مرتب نہین ہوا تہا تو بعد خلق کے

بھی اس معیت سے کوئی برا اثر مترتب نہوگا اور امام سیوطی کے اس تقریر سے کہ یہہ
معیت ازلی وابدی ہے شیخ عزالدین کا وہ قول بھی ثابت ہوگیا کہ وھو فی کل
النواحی لایزول یعنے اللہ ہر طرف ہے ہمیشہ ہے کیونکہ اللہ بالذات لامکان میں
ہے اور اس لامکان کی احاطت سے کوئی شے اور کوئی مکان بھی خالی نہیں ہے
یہی سر ہے کہ ہر شے اور ہر مکان کے ساتھہ اللہ تعالے کی ذاتی احاطت و معیت
متحقق ہے اور اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالے نے اشارہ فرمایا ہے کہ فاینما
تولوا فثم وجہ اللہ مگر افسوس کہ اس وجہ احاطت کا ادراک بجز صاحبان
بصیرت کے دوسرا کوئی نہیں کرسکتا اصل تو یہہ ہے کہ اگر جمیع موجودات کے ساتھ
اوس واجب الوجود کے معیت کی جو نسبت کہ حاصل ہے وہ منکشف ہوجاوے تو
علم الیقین سے معلوم ہوجاویگا کہ موجودات کا جو ذرہ کہ اس معیت ذاتی و احاطت
وجودی سے خارج ہے وہ تاریکی عدم میں گرجاویگا اور اوسوقت الا کل
شئی ما خلا اللہ باطل کا سر آشکار ہوگا لیکن اسکے لئے مجاہدات و مراقبات کی
سخت حاجت ہے لہذا اس سر معیت کا ذوقًا کشف کرلنے کے لئے امام صاحب نے
مخاطبین و حاضرین کو مجاہدے کے طرف بلایا تہا۔

الحتصر امام سیوطی کی اس تمام تقریر سے جاننے والا بخوبی سمجہہ جاویگا کہ مولوی صاحب
نے جو استنباط اونکے پہلے قول سے معیت ذاتی کے محال ہونے پر کیا ہے وہ
کہاں تک صحیح ہے کیونکہ امام صاحب کی اس تمام تقریر سے صاف ہویدا ہے
کہ اونکے نزدیک معیت ذاتی کی عقیدت کے بغیر تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہیں
ہوسکتی تھی اسیواسطے انہوں نے مخاطبین کو اسی عقیدہ پر قایم رہنی کی سخت تاکید

اور اس عقیدۂ معیت ذاتی کے نسبت جو شبہات عقلی وارد ہوتے ہیں اوس سے باز رہنے کی نہ صرف ہدایت دہی بلکہ ذوقاً وکشفاً اس معیت ذاتی کے حقیقت کا ادراک کرانیکا آپ ذمہ لیا آخر کار جملہ حاضرین کو سوائے سر تسلیم خم کرنیکے چارہ کار نہ بنا اور نیز امام سیوطی نے تفسیر در المنثور مین اس حدیث کو ذکر کیا ہے جسکو ابن مردویہ اور بیہقی نے عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان من افضل الایمان المرء ان یعلم ان اللہ عز وجل معہ حیث کان یعنے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بہ تحقیق افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک اللہ عز وجل اوسکے ساتہہ ہے جہان ہو صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیونکہ بغیر اس معیت ذاتی و احاطت وجودی کے ایمان کامل حاصل نہین ہوسکتا کیونکہ اسرار توحید سے سر معیت کا افضل سر توحید ہے پس خبردار ہمارے اس استدلال سے کوئی یہہ گمان نکرے کہ حضرات سلف اس سر توحید سے ناواقف تھے حاشا وکلا ایسا گمان کوئی نادان بھی نکریگا بلکہ وہ ان تکلم الناس علی قدر عقولھم کے مصداق تھے لہذا احتیاط کو کام فرماتے تھے اور فتنہ مین لوگون کو ڈالنے سے روکتے تھے جسکی ہم نے کسیقدر صراحت رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین کی ہے۔

(۶) ازانجملہ امام غزالی کے قول کا یہہ ترجمہ ہے باوجود اسکے وہ ہر موجود سے قریب ہے اور بندہ کے رگ گردن سے بہی قریب تر ہے اور سب چیزونکے پاس موجود ہے کیونکہ اوسکی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہین جسطرح کہ اسکی ذات اجسام کے ذات کے مشابہ نہین انتہی مولوی صاحب اس قول سے

معیت علمی مراد لیتے ہین اور اونکے مقابل معیت ذاتی اخذ کرتے ہین لہذا مولوی صاحب
فرماتے ہین کہ اس عبارت سے معیت ذاتی سمجھتے ہین سو اونکی کم علمی ہے اور اقوال
اہل سنت سے بے خبری کا سبب ہے یا اونکی اگلی پچھلی عبارت پر نظر نکرنیکا باعث
یا عوام فریبی کا ارادہ کیونکہ اونکی سمجھہ سے امام غزالی پر کئی باتین لازم آتی ہین
جو نہایت درجہ برے ہین اول امام محمد غزالی اس قول سے سارے اہل سنت
کے مفسرین کے مخالف ٹہرتے ہین کہ وے سارے قرب و معیت کو خدا کے
علمی کہتے ہین اور یہہ بھی بات ہے کہ اس سے وہ اہل سنت سے خارج ہوجاتے ہین الخ
مین یہہ کہتا ہون کہ معیت ذاتی کے متعلق جن علمائے محققین کے اقوال کو مینے
پیش کیا ہے اور جسکو اونہون نے مدلل ثابت کیا ہے یا جن اہل علم نے آیات معیت
کی تفسیر صفت علم کے ساتھہ نہین کی ہے یا جن اصحاب سلف نے آیات صفات
کی تفسیر یا تاویل کرنے سے منع کیا ہے یا جنہون نے صفت علم کے ساتھہ تفسیر و
تعبیر کرنیکو بدعت ٹہرایا ہے یا جن متکلمین نے معیت ذاتی اور معیت علمی دونون پر
اجماع منعقد ہونیکا ذکر کیا ہے کیا یہہ سب کے سب اہل سنت سے خارج سمجھے جاوینگے؟
اور کیا باوجود اسقدر اختلاف اہل علم کے پہر بھی سارے مفسرون کا معیت علمی سے
تفسیر کرنا اور اوسپر اجماع ہونا ثابت ہوجاویگا؟ ہرگز نہین - مولوی صاحب
فرماتے ہین کہ دوسری برائی یہہ کہ ان صاحبون کے قول کے موافق اس عبارت
سے قرب و معیت ذاتی سمجھین تو تب امام کے کلام مین تناقض ثابت ہوتا ہے
یعنے پہلی عبارت سے اللہ تعالے کا عرش کے اوپر ہونا اور اوس سے لگا ہوا
اور اوسپر قرار پکڑا ہوا نرہنا اور دوسری جگہہ ٹلنے سے بھی منزہ رہنا ثابت ہوتا ہے؟

تو پھر برخلاف اوسکے نیچے کی عبارت عرش وساتون آسمانون کے نیچے ہین سو
بندون کے رگ گردن سے بھی زیادہ ذات سے نزدیک ہے کہین تو اوپر کے
سب مذکور با تونکا خلاف ہوتا ہے یہہ تو صاف باطل ہے الخ اگر یہہ امر تسلیم کر لیا جاوے
تو کلام الہی اور احادیث نبوی بھی اس اعتراض سے محفوظ نہین رہ سکتے کیونکہ خود
حق سبحانہ تعالے نے ایک جگہہ الرحمن علے العرش استوی فرماتا ہے دوسری
جگہہ هو الله في السموات وفي الارض ارشاد کرتا ہے اور تیسری جگہہ ونحن
اقرب اليه من حبل الوريد کا حکم ہوتا ہے اور اسیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے کبھی تو یہہ فرمایا کہ ثم الله فوق ذلك اور کبھی یہہ کہا کہ لو انکم دليتم
بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله پس امام غزالی نے بھی اگر خدا ورسول کی
اتباع کرکے پہلے عبارت مین اللہ تعالے کا عرش کے اوپر رہنا بیان کرکے
پچھلے عبارت مین اللہ تعالے کا بندون کے رگ گردن سے بھی قریب تر رہنا
بیان کیا ہے تو گویا انہون نے کلام الہی اور حدیث نبوی کی ترجمانی کی ہے تو
انکی اس طرز بیان پر جو اعتراض کہ وارد کیا جاویگا وہ خدا ورسول کے کلام کے
طرف راجع ہوجاویگا اصل تو یہہ ہے کہ کلام الہی اور احادیث نبوی مین ہرگز تعارض
ہی نہین ہے بلکہ بوجہ ناسمجھی کے تومن ببعض وتکفر ببعض کا مصداق بننے
سے اس قسم کے تعرضات پیدا ہوجاتے ہین کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالے کے
اس حکم محکم پر ایمان مستحکم ہوجاوے کہ ان الله على كل شئ شهيد اور والله
بكل شئ محيط تو پھر کچھہ بھی تعرض باقی نہین رہتا کیونکہ اللہ سبحانہ کی اس احاطت
سے کوئی شے از عرش اعلی تا تحت الثرے خارج نہین ہے تو پھر اللہ تعالے کا

عرش پر اور آسمانوں اور زمین پر ہونا جیسے کہ اوسکی تنزیہ ذاتی کے لایق ہے صحیح
ہو جاتا ہے اسیواسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی با وجود استوے
علی العرش کے پھر بندونکے ساتھہ اوسکی معیت کو بیان فرمایا ہے چنانچہ اونکی
اصل عبارت یہہ ہے انه مستوی علی العرش علی الوجه الذی قاله وبالمعنی
الذی اراد استواء منزه عن المماسة والاستقرار والتمکن والحلول والا
نتقال لایحمله العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون
فی قبضته وهو فوق العرش والسماء وفوق کل شئ الی تخوم الثری فوقية
لاتزيده قربا الی العرش والسماء کما لاتزيده بعدا عن الارض والثری
بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء کما انه رفيع الدرجات عن-
الارض والثری وهو مع ذلك قريب من کل موجود وهو اقرب
الی العبد من حبل الوريد وهو علی کل شئ شهيد اذ لايماثل قربه قرب
الاجسام کما لاتماثل ذاته ذات الاجسام وانه لايحل فی شئ ولايحل
فيه شئ تعالی ان يحويه مکان کما تقدس ان يحده زمان بل کان قبل ان
خلق الزمان والمکان وهو الان علی ما عليه کان ذاته باين عن خلقه
بصفاته ليس فی ذاته سواه ولا فی سواه ذاته الخ یعنے یہہ کہ وہ عرش پر
اسطرح ہے جسطرح کہ اوس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اوس نے قصد
کیا ہے یعنے عرش کو چھونے اور اوسپر جمنے اور جگہہ پکڑنے اور اوسمین حلول
کرنے اور دوسری جگہہ ٹلنے سے پاک ہے عرش اوسکو نہین اٹھاتا بلکہ عرش اور
حاملین عرش سبکو اوسکی لطف و قدرت اٹھائے ہوئی ہے (یہان امام صاحب

اوس عقیدہ کارد فرمایا ہے جنہون نے حق سبحانہ تعالے کا استقرار و تمکن
علی العرش اور فوقیت القائی کہا ہے) اور سب اوسکے قبضۂ قدرت مین
دبے ہوے ہین اور وہ عرش اور آسمان کے فوق ہے اور نیچے کی زمین تک
کی جتنی چیزین ہین اون سب پر فوق ہے اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالے
عرش کے نزدیک نہین ہے اور نہ زمین سے دور ہے بلکہ عرش و آسمان کے
نزدیک ہونے اور زمین اور اوسکے نیچے سے دور ہونے سے اوسکے مراتب
بلند ہین اور باوجود اسکے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن
سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزون کے پاس موجود و حاضر ہے (اس
قول سے تو عرش و فرش سے ذات حق سبحانہ تعالے کی مکانی جدائی بالکل
مفقود ہوگئی کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ذات اللہ تعالی کی عرش کے اوپر فاصلہ
پر ہوتی تو عرش کے مقابلہ مین آسمان دور اور زمین و تحت الثرے دور تر
ہوتے یعنے بمقابلہ تحت الثرے کے دوری کے عرش اللہ تعالے کے
نزدیک ہوتا کیونکہ اسکا فاصلہ کم ہے درحالیکہ امام صاحب نے یہہ فرمایا ہی
کہ اللہ تعالے کے فوقیت کی عرش و سما اور تحت الثرے وغیرہ تمامی اشیار
پر ایک ہی حالت ہے تو ظاہر ہے کہ یہہ فوقیت مثل اجسام کے فوقیت کے
نہوی جسمین نقل و حرکت و جہت و مسافت ضروری ہے جبکہ اوس ذات
مطلق کی فوقیت مین بُعد و فصل کی گنجایش ہی نہین ہے تو بجز قرب کے
اور کوئی نسبت ہی متصور نہین ہو سکتی اسی واسطے فرمایا کہ اس فوقیت کے
سبب سے اللہ عرش کے نزدیک نہین ہوتا اور نہ زمین سے دور ہوتا ہے

کیونکہ حق سبحانہ تعالے کی اس ذاتی فوقیت مین وہ قرب و بعد جسمی نہین ہے جسمین
فصل و مسافت مکانی ہو لہذا ناگزیر اوس واجب الوجود کا ہر ایک موجود سے
قریب ہونا لازمی ہوا چونکہ لفظ قرب مین گونہ بعد بھی پایا جاتا ہے لہذا بصیغہ
افعل التفضیل اوس ذات پاک کا ہر بندہ کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب
ہونا بیان کیا اور اس کہنے مین قولہ تعالے ونحن اقرب الیہ من حبل الورید
کی ترجمانی کی ہے اور اوسپر دوسری آیہ کریمہ وھو علی کل شی شہید کو استشہاد
فرمایا کیونکہ جب وہ ہر شے پر حاضر ہے تو عرش و سما و زمین و تحت الثرے اور
ہر چیز کا ظاہر بلکہ اوسکے باطن کی رگ جان بھی اوسکی قربت و احاطت ذاتی
سے خارج نہین رہ سکتی ہے چونکہ اوس ذات مطلق کے قربت کے نسبت قربت
اجسام کا شبہہ ناشی ہوتا ہے کیونکہ قربت اجسام کی بعد و فصل کے بعد
واقع ہوتی ہے لہذا اس رفع شبہہ کے لئے فرمایا) کہ اوسکی قربت اجسام
کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہین جسطرح کہ اوسکی ذات اجسام کے ذوات
کے مشابہ نہین اور یہہ کہ وہ کسی چیز مین حلول نہین کرتا اور نہ اوسمین کوئی چیز
حلول کرے اسبات سے وہ برتر ہے کہ اوسکا محیط کوئی مکان ہو جیسا اسبات
سے پاک ہے کہ کوئی وقت اوسکو گھیر سکے بلکہ وہ مکان و زمان بننے سے پیشتر
موجود تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تہا اور یہہ کہ خدا اپنے صفتون مین
اپنے مخلوق سے علیحدہ ہے خدا کی ذات مین اوسکے سوا کوئی اور نہین
اور نہ کسی دوسرے مین اوسکی ذات ہے انتہی یعنے اوگا امام غزالی رحمتہ اللہ
علیہ نے جمیع اشیاء کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی عموم قربت بلا تفاوت

ثابت کرینگے ساتھہ ہی اسکی قرب ذاتی سے بُعد و مسافت مکانی و حلول و اتحاد جسمی کی نفی کی ہے پس باوجود اسکے یہہ کہنا کہ امام غزالی کی اس عبارت سے قرب و معیت ذاتی ہرگز مراد نہین ہے ہرگز صحیح نہین۔ اسبات کے امتحان کی ایک آسان صورت یہہ ہے کہ ایک ایسے شخص سے اس عبارت کا مطلب پوچھہ لیا جاوے جسکا ذہن اس مسئلہ قربت ذاتی یا علمی دونون سے معرے ہو۔ اور دیکھہ لیا جاوے کہ اس عبارت سے آیا وہ قربت ذاتی سمجھتا ہے یا امام صاحب کی غرض اس سے قربت علمی بیان کرتا ہے مین جہانتک خیال کرتا ہون یقیناً یہہ کہہ سکتا ہون کہ ایک ادنے درجہ کا عربی دان جو عربی عبارت کو پڑھہ سکتا ہو۔ بالضرور امام صاحب کی اس عبارت سے قرب ذاتی ہی ثابت کریگا کیونکہ شروع سے آخر تک جسقدر ضمایر لائے گئے ہین وہ تمام ذات ہی کے طرف راجع ہین چنانچہ خود مولوی صاحب نے بھی انہ مستوی علی العرش وھو فوق العرش مین ان ہر دو ضمایر غایب کا مرجع ذات حق ہی کو مان لیا ہے اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ دعوے کیا ہے کہ اللہ تعالے کی ذات فوق عرش لامکان مین ہے حالانکہ کسی آیت و حدیث یا کسی اثر صحیح مین تو کہین یہہ نہین آیا ہے کہ اللہ کی ذات فوق العرش ہے بلکہ کہین تو اللہ یا رحمن کا عرش پر ہونا بیان کیا گیا ہے اور کہین ضمایر سے اوسکی ذاتی فوقیت کا ذکر آیا ہے ان ہر دو صورت مین ایک مولوی صاحب کیا بلکہ اونکے مخالف فرقہ نے بھی اسم اللہ اور ضمیر ہو سے اوسکی ذاتی فوقیت علی العرش پر استدلال کیا ہے اور بیشک یہہ استدلال صحیح ہے پس جسطرح کہ

امام غزالی نے انہ مستوی العرش وھو فوق العرش سے ذاتی فوقیت علی العرش کو ثابت کی ہے اسیطرح وھو اقرب الی العبد سے اوسکی ذاتی قربت کا اظہار ایک ہی صورت کے ساتھ کیا ہے یعنے ان ہر دو بیانات کے سیاق عبارت مین کوئی فرق نہین رکھا ہے اور نہ امام صاحب نے وھو اقرب الی العبد کے ساتھہ کوئی ایسا قرینہ بیان فرمایا ہے جس سے اوسکی قربت علمی سمجھی جا سکے بلکہ امام صاحب نے اپنے اس قول کے ساتھہ دو ایسے قرینے بیان کئے ہین جس سے قربت ذاتی بلا کسی شک وشبہ کے ثابت ہوجاتی ہے اولاً یہہ کہ امام صاحب نے حق سبحانہ تعالے کی ازعرش تا تحت الثرے عموم فوقیت بیان کیا اور پہر اس فوقیت سے بعد وفصل کی نفی کی اور پہر اوسکی عموم قربت ثابت کی کیونکہ حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت تمام اشیاء کے ساتھہ اوس حالت مین بعید از عقل ہے جس صورت مین کہ ذات اللہ اور ذوات اجسام مین فصل وبعد ومسافت واقع ہو جبکہ ان جملہ موانعات قرب کے اسباب عقلی کی نفی کی جاوے تو قربت ذاتی ثابت ہی ہوجاویگی بالغرض اگر ہم اسقدر صراحت کے بعد بہی امام صاحب کی مراد قربت علمی کے طرف محمول کرین تو امام صاحب کی یہہ تمام تحریر لغو اور بیان مہمل ٹہر جاتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالے کی ذاتی قربت عرش کے ساتھہ نہ تھی تو منزہ عن المماسۃ والاستقرار والتمکن والحلول والانتقال کے کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کیونکہ یہہ تمام اوصاف مماس کو استقرار وتمکن وحلول وانتقال کے ذاتی ہین نہ علمی کیونکہ قربت علمی کے صورت مین عرش کے چہونے یا عرش پر علم کے ٹہرنے یا عرش پر علم کے مکان پکڑنے یا علم کا عرش کے اندر اترنے یا علم کا عرش سے

حرکت کرنیکا احتمال ہی پیدا نہیں ہوسکتا کیونکہ صفت علم کے ساتھہ اوصاف ذاتی
کا احتمال کرنا دیوانگی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں امام صاحب کا مقصود عرش
کے ساتھہ اظہار قرب ذاتی ہے لہذا امام صاحب نے حق سبحانہ تعالے کے
اس قرب ذاتی پر جو شبہ کہ قرب اجسام کے اوصاف ذاتی مثل مماس واستقرار
وتمکن وحلول ونقل کا ناشی ہوتا تھا وہ مرتفع فرمایا ہے اسیطرح اگر تمام اشیار
کے ساتھہ قربت علمی الہی امام صاحب کے مقصود مین ہوتی تو وانہ لایحل فی شی
ولایحل فیہ شی تعالے عن یحویہ مکان کا کہنا فضول تھا کیونکہ صفت علم کی
یہہ شان نہیں ہے کہ کسی چیز مین حلول کرے یعنے اوسکے اندر گھس جاوے
اور نہ علم کے اندر کوئی چیز داخل ہوسکتی ہے اور نہ کوئی مکان علم پر احاطہ کرسکتا
ہے کیونکہ یہہ تمام اوصاف ذاتی ہین لہذا قربت ذاتی ہی مین حال ومحل ہونیکا
احتمال پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے اون اوصاف ذاتیہ اجسام
کو اوس ذات پاک کی قربت سے منتفی کیا جس سے بلاشبہ ثابت ہوتا ہے
کہ یہاں اس قربت الٰہی کے اظہار سے امام صاحب کی غرض اظہار قربت
ذاتی ہے علمی نہیں ثانیاً یہہ کہ جب امام صاحب نے بعد بیان عموم قربت حق
سبحانہ تعالے کے یہہ فرمایا کہ لایماثل قربہ قرب الاجسام کما لاتماثل ذاتہ
ذات الاجسام یعنے حق سبحانہ تعالے کی نزدیکی اجسام کی نزدیکی کے مشابہ نہین
جسطرح اللہ کی ذات اجسام کے ذاتونکے مشابہ نہین انتہی۔ پس امام صاحب کا
قرب حق سبحانہ تعالے سے قربت ذاتی اجسام کی نفی کرنا دلالت کرتا ہے
قربت ذاتی حق سبحانہ تعالے پر کیونکہ اگر یہہ قربت حق سبحانہ تعالے کی صفتی ہوتی تو

اوسکی نفی مشابہت قربت ذاتی اجسام کے ساتھہ غلط ٹھہرتی کیونکہ صفت و ذات کا تفاوت بدیہی ہے جبکہ امام صاحب نے قرب اجسام کی مشابہت سے قربت حق کی نفی کے ساتھہ ہی ذات مطلق کی مشابہت سے ذات اجسام کی نفی کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہہ قربت حق کی ذاتی ہے اسی واسطے اس قرب ذاتی حق سے جملہ اوصاف قربت ذاتی اجسام کی نفی کی ہے تاکہ عالم کے ساتھ اللہ تعالے کی اس قربت ذاتی کے نسبت حلول و اتحاد وغیرہ کے اور اوصاف اجسام کا شبہہ مرتفع ہو جاوے جو اکثر دو جسموں کے قربت مین واقع ہوتے ہین پس اسی قول سے امام صاحب کے یہہ بات بخوبی ثابت ہوتی ہے کہ حق سبحانہ تعالے کا یہہ قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ہے و لیکن مولوی صاحب فرماتے ہین تیسری بات یہہ کہ امام محمد غزالی نے اس کتاب العقاید کے فصل ثالث کے اصل ثامن مین فرمایا ہے اور اسکا ترجمہ یہہ ہے کہ اہل باطل (یعنے اہل ظاہر) ناچار و مضطر ہوگئے طرف تاویل قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم کے کیونکہ یہہ معیت خدا کی اتفاق سے اہل سنت کے محمول ہے علم و حفاظت پر انتہی یعنے اس سے معیت علمی مراد ہے نہ ذاتی پر اسکا خلاف کرنا اپنے کا آپ ہی خلاف کرتا ہوا ہے انتہی۔ مولوی صاحب کے اس ارشاد پر غور کرنیکے لیے کچھہ اوپر سے اصل عبارت کو یہان نقل کرتا ہون

اریدبالاستواء الی السماء حیث قال فی القران ثم استوی الی السماء وھی دخان و لیس ذلک الا بطریق قھر و الاستیلاء کما قال الشاعر ؎ قد استوی بشر علی العراق ۔ من غیر سیف و دم مھراق ۔ واضطر اھل الحق

الی هذا التاویل کما اضطر اهل الباطل الی تاویل قوله تعالی وهو معکم اینما کنتم اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلو یعنے آسمان پر مستوی ہونیکی وہی معنی مقصود ہے اس آیت مین ثم استوی الی السماء وهی دخان اور وہ معنی صرف قہر اور غلبہ کے جہت سے ہو سکتے ہین جیسا کہ اس شعر مین ہے کسی شاعر کے سے اب بشر مستوی ہوا ملک عراق پر۔ تلوار کی نہ خونکی ہوی احتیاج اسے + اور اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہین جیسا کہ اہل باطل مضطر ہو گئے تاویل مین قولہ تعالے وهو معکم اینما کنتم کے توجیہون نے اسکا حمل احاطہ اور علم پر کیا انتہا۔ امام صاحب کے اس بیان سے صرف اسیقدر مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ اہل باطل استوی علی العرش اور استوی الی السما کی تاویل کرنے مین مضطر ہو کر کسی نے اللہ تعالے کا حلول فی السما کہا اور کسی نے اوس سے مراد اتصال علی العرش لیا اور کسی نے انفصال ثابت کیا وہی اضطرار وهو معکم کی تاویل مین بھی واقع ہوا لہذا کوئی اللہ تعالے کی ذات پاک کا حلول ہر ہر مکان مین ثابت کیا اور کسی نے ذات مطلق کو فوق عرش مقید کر کے بغیر ذات کے اوسکے علم کو تمامی امکنہ مین جگہہ دی لہذا اگر نیز اہل حق کو اس معیت ذاتی کو سع العلم کہنا پڑا تو نہین معلوم کہ اس قول سے کیا محذور لازم آیا اور اس عبارت سے یہہ کہان ثابت ہوا کہ اللہ تعالے کی معیت بغیر ذات کے محض علمی ہے بلکہ امام صاحب نے تو یہان یہی کہا ہے کہ اضطر اهل الباطل الی تاویل قوله تعالے وهو معکم اینما کنتم اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلم

یعنے مضطر ہوے اہل باطل تاویل کرنے مین اس آیت وھو معکم اینما کنتم کے یہان امام صاحب نے تو یہہ نہین کہا ہے کہ یہہ اہل باطل معیت ذاتی کہنے والے ہین یا ان اہل باطل کو ذات سے تاویل کرنے مین یہہ اضطرار واقع ہوا ہے بلکہ یہان امام صاحب تو اہل باطل اون لوگون کو کہہ رہے ہین جنہون نے بغیر ذات کے معیت علمی کے قایل ہین بیشک انکا یہہ قول مضطر ہے کیونکہ ذات مطلق کو علی العرش مقید کرکے پہر اوسکی معیت علمی کو عرش و تحت عرش کے تمام اشیاء کے ساتھہ ثابت کرنیکی صورت مین سواے اضطرار کے کسیطرح قلب کو سکون و قرار حاصل نہین ہوسکتا لہذا اہل باطل کے اس اضطرار کو رفع کرنے کے لئے فرمایا کہ اذ حمل ذلك بالاتفاق علی الاحاطة والعلم یعنے سبہون نے اتفاق کیا ہے کہ اس معیت کا اطلاق احاطت ذات اور علم پر ہے کیونکہ یہان امام صاحب نے علی الاحاطه والعلم یعنے احاطہ اور علم کے درمیان واو عطف لایا ہے تو معلوم ہوا کہ احاطت جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف یعنے علم کے سوا ہے تو بالضرور وہ احاطت ذاتی ہوی جسکے ساتھہ علم کو شامل کیا ہے پس اس صورت مین اس قول سے سب کا اتفاق احاطت ذاتی مع العلم پر متحقق ہوگیا جو کہی قول اہل حق ہے - تو پہر نہ معلوم کہ کیسے ثابت ہوجائیگا کہ وھو معکم سے ذات کا مراد لینا تاویل ہے کیونکہ تاویل مین حقیقت کا حمل مجاز پر کیا جاتا ہے لیکن وھو معکم مین ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے لہذا اس آیت سے معیت ذاتی سمجھنے والے تاویل کرنیوالے نہوے - بلکہ اس آیت کے اصلی مفہوم کو اوسکے حقیقی معنی پر حمل کرنے والے اہل حق ٹہرے ہان بیشک ضمیر ھو کا مرجع

علم لینا اور اس آیت کے مفہوم کو بغیر ذات کے معیت علمی پر حمل کرنا دلیل باطل ہے مگر اہل حق اسکے سوا چارہ نہین کہ اوسکے معیت ذاتی کو مع العلم کہین کیونکہ یہ بعینہ خلاف واقع نہین ہے جسکو ہم ثابت کر آئے ہین ۔

حاصل مدعا اس قول مین امام صاحب کا معیت علمی کہنا احاطت ذاتی کے ساتھ ہے شاید مولوی صاحب کی نظر سے احاطہ اور علم کا درمیانی واو عاطفہ گر گیا ہوگا لہذا انہون نے امام صاحب کے اس قول سے معیت علمی کو ہی اخذ کیا تاہم مین کہتا ہون کہ یہہ معیت علمی بھی اوسکے خلاف ہے جسکا دعوے مولوی صاحب نے کیا ہے کیونکہ مولوی صاحب حق سبحانہ تعالے کے ذات مطلق کو عرش کے اوپر بہت دور و دراز فاصلہ پر ٹھہرادیا ہے اور ذات حق اور ذوات خلق کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کرکے تمام عالم کے ساتھہ اللہ تعالے کے علم کو بغیر ذات کے سمجھا ہے جس سے ذات حق سے اسکے علم مطلق کا انفکاک و جدا ہونا لازم آتا ہے بخلاف اوسکے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذات حق و ذوات خلق کے درمیان بُعد و مسافت و فصل و جہت کی بکلی نفی کرکے قربت ثابت کی ہے اور ذات حق سے اوسکے علم مطلق کا انفکاک محال ٹھہرایا ہے تو ۔ ببین تفاوت راہ از کجا است تا بکجا ۔

اگرچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے گذشتہ اقوال سے ان دونون امر کو ہم نے ثابت کردیا ہے لیکن امام ممدوح نے احیاء کے فصل سیوم کے اصل سابع مین نفی جہت انفصالی وغیرہ کی معقولی طرز پر اسطرح فرمائی ہے کہ اللہ تعالے کی ذات جہتوان کی خصوصیت سے پاک ہے اس لئے جہتین چھہ ہین یا اوپر یا

نیچے یا داہنے یا بائیں یا آگے یا پیچھے اور یہہ سب جہتین اللہ تعالےٰ ہی نے انسان
کے پیدایش سے پیدا کیئے ہین اسلیئے کہ اللہ تعالےٰ نے انسان کی دو طرفین
ایسی بنائین کہ ایک زمین پر ٹکے اوسکو پاؤن کہتے ہین اور دوسرے اوسکے
مقابل جسکا نام سر ہے پس لفظ فوق کا اوس جہت سے عبارت ہے جو سر کے
طرف ہے اور تحت اوسکا نام ہوا جو پاون کے طرف ہو یہانتک کہ چیونٹی اگر چھت
مین اولٹی ہو کر چلے تو اوسکے حق مین کڑیون کی جانب نیچے ہو جاویگی گو ہمارے
نسبت کردہ اوپر کہلاتی ہے اور انسان کے لیئے دو ہاتھہ خدا تعالےٰ نے
بنائے کہ اگر اونمین سے ایک بہ نسبت دوسرے کے قوی تر تہا اوسکے لیئے
دہنا نام ہوا اور اوسکے مقابل کا نام بایان رکہا گیا اور جو جہت کہ اول کے طرف
پڑے اوس کا نام داہنے اور بائین کے طرف والے کا نام بائین ہوا اور نیز اوسکے
لیئے دو جانب بنائے کہ ایک طرف سے دیکھتا ہے اور اوس طرف کو چلتا ہے تو
جسطرف کو چلتا ہے اوس کا نام آگے ہوا اور اوسکے مقابل کا نام پیچھے ٹھہرا پس
یہہ چھئون جہتین انسان کے پیدا ہونے سے پیدا ہوئین اگر انسان بالفرض اس
وضع پر پیدا نہوتا بلکہ گول مثل گیند کے ہوتا تو ان جہتون کا وجود بھی نہوتا پس خدا
تعالےٰ ازل مین کسی جہت سے خاص کسطرح ہو سکتا ہے کہ جہتین تو حادث ہین
اور نہ اب کسی طرح کسی جہت سے خالص ہے کیونکہ انسان کی پیدایش کے وقت
خاص کسی ایک جہت مین نہ تہا اور وہ منزہ ہے اسبات سے کہ اوسکے لیئے اوپر
ہو کیونکہ وہ اسبات سے برتر ہے کہ اوسکا سر ہو اور اوپر اوسی جہت کو کہتے
ہین جو سر کے جانب ہو اسیطرح اوسکے لیئے نیچے بہی نہین کیونکہ نیچے اوس

جہت کا نام ہے جو پاؤن کے جانب ہو اور خدا تعالے پاؤن سے مبرا ہے اور
یہہ سب باتین عقل کے نزدیک محال ہین انتہی اسقدر صراحت کے بعد بھی کیا امام صاحب
کے نسبت یہہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق کو جہت فوقیت
انفصالی مقید کرنے والون سے ہین حاشا و کلا بلکہ انہون نے تو ذات مطلق کے
وجود مین اس جہت فوقیت انفصالی کو معدوم کر دیا ہے با وصف اوسکے پھر یہہ
کہنا کہ امام ممدوح قربت ذاتی کے معتقد نہ تھے بہتان صریح ہے بلکہ یہہ کہنا گویا اونپر
اسنباط کا اتہام ہے کہ وہ وجود باری ہی کے منکر ہین کیونکہ جناب ممدوح کا فصل و
بعد و جہت کی نفی ذات باری سے کرنے کے ساتھہ قرب کی بھی نفی مستوجب نفی ذات
ہے اور یہہ محال و غلط ہے پس خوب غور کرو پس جو شخص امام صاحب کے تصنیفات
کو دیکھا ہو وہ تو کبھی اونکی پاک ذات کے نسبت ایسا گمان نکر سکیگا بلکہ جسقدر ہم نے
بعض اقوال امام صاحب کے اسکے آگے لائے ہین اوسپر ایک غایر نظر ڈالنے سے
صاف ظاہر ہو جاویگا کہ امام صاحب تو حق سبحانہ تعالے کی معیت ذاتی کے ثبوت
مین وہ داد دی ہے کہ سب اہل حق کو اونکے ممنون احسان رہنا چاہئے و دوجا نبکی
ضرورت نہین بلکہ عنوان کیلئے سعادت ہی کو دیکھہ لو اور پھر میرے اس بیان
کی تصدیق مولانا شاہ عبد العزیز صاحب سے کر لو کہ انہون نے ایک سوال کے
جواب مین کیا کہا ہے جسکی عبارت اسی کتاب کے آخر مین نقل ہو گی۔ انشاء اللہ تعالے

(۲) از انجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہہ قول مندرجہ مکتوب ۳۱ جلد اول ہے
کہ احاطہ و قرب او تعالے علمی است چنانکہ مقرر اہل حق است شکر اللہ سعیہم یعنے احاطہ
اور قرب اوس تعالے کا علمی ہے جیسے کہ قرار داد اہل حق کا ہے اللہ تعالے انکی

سعی مشکور کرے الخ اس کامل مکتوب سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ربانی اول معیت ذاتی
کے قایل تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ معتقد فقیر از خوردی باز مشرب اہل توحید بود
والد فقیر قدس سرہ نگرانی تمام درباطن کہ بجانب مرتبہ بے کیفی داشتہ اند و بحکم ابن الفقیہ
نصف الفقیہ فقیر را ازین مشرب از روے علم حظ وافر بود ولذت عظیم داخت
تا آنکہ حق سبحانہ تعالے بمحض کرم خویش بخدمت ارشاد پناہی حقایق و معارف آگاہی
موید الدین الرضی شیخنا و مولانا و قبلتنا محمد باقی قدس اللہ تعالے سرہ رسانید و ایشان
بفقیر طریقہ علیہ نقشبندیہ تعلیم فرمودند و توجہ بلیغ بحال این مسکین مرعی داشتند بعد
از ممارست این طریقہ علیہ در اندک مدت توحید وجودی منکشف گشت و غلوے
درین کشف پیدا شد علوم و معارف این مقام فراوان ظاہر گشتند و کم دقیقہ از
دقایق این مرتبہ ماندہ باشد کہ آنرا منکشف نگردانیدند و دقایق و معارف شیخ محی الدین
ابن العربی را کما ینبغی لایح ساختند و تجلی ذاتی کہ صاحب فصوص آنرا بیان فرمودہ
است و نہایت عروج جز آنرا نمی داند و در شان آن تجلی میگوید و ما بعد ھذا الا
العدم المحض بآن تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را کہ شیخ مخصوص
بخاتم الولایۃ میداند نیز بہ تفصیل معلوم شد و سکر وقت و غلبہ بر حال درین توحید
بحدے رسید کہ در بعضے عریضہ ہا کہ بحضرت خواجہ نوشتہ بود این دو بیت را کہ
سراسر سکر است نوشتہ بود **رباعی** اے دریغا کین شریعت ملت اعمای است
ملت ما کافری و ملت ترسای است کفر و ایمان زلف وروے آن پری زیبای است
کفر و ایمان ہر دو اندر راہ ما یکتای است واین حال تا مدت مدید کشید و از شہور
بہ سنین انجامید ناگاہ عنایت بیغایات حضرت جل سلطانہ از دریچہ غیب در عرصۂ ظہور

آمد و پردہ روپوش بیچونی و بیچگونگی را بر انداخت علوم سابق کہ مبنی از اتحاد و وحدۃ وجود
بودہ اندرو بزوال آوردند و احاطہ و سریان و قرب و معیت ذاتیہ کہ دران مقام
منکشف شدہ بود مستتر گشتند و بیقین معلوم گشت کہ صانع را جل شانہ با عالم ازین
نسبتہائے مذکورہ ہیچ ثابت نیست احاطت و قربت او تعالیٰ علمی است چنانچہ مقرر
اہل حق است شکر اللہ تعالیٰ سعیہم فقط امام ربانی کے اس تمام تحریر کا حاصل اسیقدر
ہے کہ اونکے والد بزرگوار کا مذہب و طریقہ نقشبندیہ اور مشرب توحید وجودی تھا
اور اونکے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے بھی انکو توحید وجودی ہی کا ارشاد فرمایا
تہا جسپر انہون نے مداومت کی اور تجلی ذاتی سے مشرف بھی ہوے اور ایک
مدت دراز تک اس مقام مین رہے اور پھر یہہ نسبت وحدت وجودی کی ان سے
زایل ہوگئی تو احاطہ و سریان و قرب و معیت ذاتی کی کیفیت بھی جو مقام توحید
وحدۃ وجودی مین منکشف ہوئی تھی پوشیدہ ہوگئی اور نسبت معیت و احاطت
علمی کی اون پر ظاہر ہوئی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ در حقیقت معیت ذاتی حق ہے
جس عقیدت پر اونکے والد اور مرشد اور اونکے جد اعلیٰ نقشبند علیہ الرحمہ تھے چونکہ
امام ربانی نے یہہ بھی بیان کردیا ہے کہ اس نسبت قرب و معیت ذاتی کا تحقق کشف
پر توحید وجودی پر مبنی ہے لہذا اسی مقام تجلی ذاتی مین اون پر قربت و معیت
ذاتی کا انکشاف ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہہ انکشاف تامہ نہ تہا لہذا تجلی
ذاتی پر صفاتی تجلی غالب آگئی لہذا انہون نے مرتبۂ ذات سے صفات کے
طرف نزول فرمایا کیونکہ یہہ شہود ذات کا من ورائے حجاب صفات تہا لہذا
یہہ نظر توحید صفاتی کی تھی جسکے بعد توحید ذاتی یا وجودی حاصل ہوتی ہے

چنانچہ امام ربانی کی آخری مکتوبات سے یہہ امر ثابت ہے آخر کار حضرت ممدوح نے توحید وجودی کے مقام پر عروج فرمایا اور تجلی ذاتی سے مشرف ہوئے جیسا کہ انہون نے مکتوب (۸۹) جلد سیوم مین معیت حق سبحانہ تعالے کے طرف اشارہ فرمایا ہے کہ وانچہ فہم ار این حقیر است درین مسئلہ و مناسب شان تقدس و تنزیہ عبارت ہمہ از وست نہ بآن معنی علماء ظواہر بران اقتصار نمایند و گویند صدور خلق ہمہ از وست این خود صادق است مع ذلک انجا علاقہ دیگر ہم است کہ علما آن ہمہ نگشتہ اند و صوفیہ بدریافت آن ممتاز گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظلیت است یعنے اگر وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالے وپر تو وجود اوست سبحانہ الخ ترجمہ سابق گذر چکا یہان امام ربانی نے اہل ظواہر کے (جنکو مولوی صاحب نے اہل باطل کہا ہے) اوس عقیدہ کا انکار کیا ہے جو وہ کہتے ہین کہ ذات حق سبحانہ تعالے اور اوسکے مخلوق کے درمیان کوئی تعلق نہین ہے بلکہ وہ فرماتے ہین کہ خالق و مخلوق کے درمیان ضرور تعلق وارتباط اصلاً و ظلاً حاصل ہے جسکا مفہوم دوسرے لفظون مین احاطت و معیت ذاتی ہے اور نیز اوسکے بعد آخر مین فرماتے ہین کہ وانچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ اوست می فہمد آنست کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور ایک ذات اند تعالے و تقدس الخ یعنے اور جو کچھ کہ یہہ فقیر وجودیہ کے اطلاقات سے معنی ہمہ اوست کی سمجھا ہے وہ یہہ کہ ان تمام متفرق و حادث چیزون کا ظہور اوسی ایک ذات تقدس و تعالے کا ہے فقط پس یہان بھی توحید وجودی کے اقرار سے معیت و قربت ذاتی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ مولوی اسمٰعیل شہید نے رسالہ صراط مستقیم مین اپنے مرشد اعلے

امام ربانی کے اس منشاء کو طریقہ مجددیہ کے مراقبات مین تصریحًا ظاہر کر چکے ہین جسکو ہم سابق نقل کر چکے ہین کیون نہو امام ربانی کے مرشد باقی باللہ قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ نوز وحدت مین توحید وجودی و معیت ذاتی کو ثابت کر چکے ہین تو پہر اوسکے خلاف امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ کے نسبت یہہ کہنا کہ وہ بغیر ذات کے محض معیت علمی کے قایل تھے ہرگز صحیح نہین ہوسکتا کیونکہ اس شان کی معیت علمی اولًا اس امر کے مقتضی ہے کہ صفت علم کا انفکاک ذات سے ممکن وجایز ہو حالانکہ امام ممدوح نے جلد اول کے مکتوب ۲۳۴ مین فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فی نفس الامر ذات و صفات آلہی مین انفکاک نہین ہے اور جواز انفکاک صفات کا عقیدہ مخالف اہل سنت ہے انتہی ملخصًا تو پس جناب ممدوح کا قرب علمی کہنا منافی قرب ذاتی نہوا کیونکہ ذات و علم آلہی مین انفکاک متصور نہین ہوسکتا اور ثانیًا قرب ذاتی کا انکار اسبات کو چاہتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات مطلق علی العرش بجہت فوقیت انفصالی مقید ہو حالانکہ خود امام ربانی نے جلد سیوم کے مکتوب (۵۳) مین فرمایا ہے کہ فہو سبحانہ لا یتحد مع شی ولا یتحد معہ شی ولا یتصل بالاشیاء ولا ینفصل الاشیاء عنہ تعالی والاشیاء ایضًا غیر متصلۃ بہ سبحانہ ولا تنفصل عنہ سبحانہ الخ یعنے پس وہ سبحانہ نہین متحد ہوتا ہے کسی شے کے ساتھہ اور نہین متحد ہوتی ہے اوسکے ساتھہ کوئی شے اور نہین متصل ہوتا ہے وہ اشیاء کے اور نہین منفصل ہوتے ہین اشیاء اوس تعالے سے اور اشیاء بھی اوس سبحانہ سے متصل نہین اور نہ اشیاء منفصل ہین اوس سبحانہ تعالے سے الخ ۱ اور جلد ثانی کے مکتوب ۶۷ مین فرما چکے ہین

کہ جہت را در حضرت او تعالے گنجایش نیست یعنے ذات مطلق مین قید جہت کی گنجایش نہین ہے اور جلد سوم کے مکتوب (۱۷۰) مین فرماتے ہین کہ ھو سبحانہ منزہ عن التحدید و التقیید وجمیع مراتب مخلوقیۃ تعالے ذاتہم یعنے وہ سبحانہ پاک ہے محدود ہونے اور مقید ہونے سے اور جمیع مراتب مخلوق سے بلند ہے پس سمجھو اور فافہم امر شیخی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب وہ ذات مطلق کسی ایک جہت مین مقید و محدود نہین ہوسکتی اور نہ خالق و مخلوق کے درمیان فاصلہ و مسافت متصور ہوسکتی ہے تو اوسکا مفہوم بجز عموم احاطت و قربت ذاتی کے اور کیا سمجھا جاسکتا ہے بلکہ آپ نے جلد سوم کے مکتوب ۱۷۲ مین اوس ذات مطلق سے نسبت اتصال و انفصال کی نفی کرکے صفت قربت کو ثابت فرمایا ہے جو عنقریب نقل کیا جاویگا اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸ مین فرماتے ہین کہ ہر چند اقربیت او تعالے بما از ما بنص قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالے از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما ورار الورا است با آنکہ دانیم کہ این درائیت در جانب قرب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت او را سبحانہ نزدیکتر می یابیم الخ کامل مکتوب اور اس کا ترجمہ سابق گذرچکا جس مین حق سبحانہ تعالے کی ذاتی اقربیت کا بہ نص قطعی ثابت ہونا مذکور ہے اور اسی جلد سوم کے مکتوب اول مین فرماتے ہین کہ وحضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالے بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت او تعالے کہ در حیز تحریر و بیان آید عقلاً اگر بر سر انصاف بیایند بحمل قبول اہمعنی نمایند

اگر قبول نہ نمایند غم نیست کہ خارج از مبحث اند الخ یعنے ذات حضرت حق جل و علے کی تمام اصلون کی اصل (حقیقت) ہے یہی وجہ ہے کہ ذات حق کی عالم کے ساتھ عالم سے اور افعال و صفات واجب کے قریب تر ہین۔

اقربیت حق سبحانہ تعالے کا اسیقدر بیان تحریر و تقریر مین آسکتا ہے عقل انصاف پر آوے تو ممکن ہے کہ اس بات کو قبول کرلے اگر قبول نکرے تو کچھ غم نہین کیونکہ یہہ بات عقلی بحثون سے خارج ہے الخ اور پہر جلد سیوم کے مکتوب دہم مین فرماتے ہین کہ قرب حق سبحانہ تعالے ہر چند بیچون و بیچگونہ است اما وہم را انجا گنجایش جولانگاہ است اقربیت او تعالے کہ از حیطہ وہم خارج است و از دایرہ خیال بیرون لہذا اقرب دان بسیار اند و اقربیت دان اقل قلیل الخ یعنے قرب حق سبحانہ کا ہر چند کہ بے چون و بیچگونہ ہے لیکن وہم کو وہان گذرنے کی گنجایش ہے اور اقربیت حق سبحانہ کی احاطہ وہم سے خارج اور دایرہ خیال سے باہر ہے (یعنے وہم و خیال کو اوس مین غور کرنے اور اوسکے سر کو سمجھنے کی قوت نہین) لہذا قرب الہی کے جاننے والے بہت لوگ ہین مگر سر اقربیت الہی کے جاننے والے بہت ہی کم لوگ ہین الخ پس ان تمام مکتوبات متذکرہ حال و گذشتہ سے نہایت صراحت کے ساتھ ثابت و متحقق ہوگیا کہ امام مجدد رحمۃ اللہ علیہ قرب و معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کے نہ صرف قایل تھے بلکہ اوسکے ثابت کرنیوالے ہین کیون نہو وہ تو ولی اللہ ہین اور بغیر کشف سر معیت و قربت ذاتی کے مرتبہ ولایت کب کسی کو حاصل نہین ہوسکتا۔

اب رہا یہہ امر کہ باوجود اس حقیقت کے جلد اول کے مکتوب مین معیت ذاتی سے

تنزل فرما کر معیت علمی کے مقام پر کیون ٹھر گئے تھے۔ مین کہتا ہون کہ وہ کب ٹھرے رہے آخر پھر وہ حجاب زایل ہوگیا اور سالک طریقت کو یہ حجب پیش آتے رہتے ہین کیونکہ ذات مطلق نور کے پردون مین مستور ہے لہذا سالک طریقت پر ان انوار کا ہجوم ہوتا ہے تو اپنے آپ کو موصل الی الحق سمجھتا ہے پھر جب بادراک قلبی وجدبہ حقیقی عروج کرتا ہے اور حقیقت حال مکشوف ہوتا ہے تو پہلے کشف سے توبہ واستغفار کرنے لگتا ہے جیسے قصہ معراج ابراہیمی دال اور اوسکے حسب حال ہے کہ جب ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو تاریکی شب کی ڈہانک لی یعنے عالم شہادت سے عالم ملکوت مین پہونچے تو اثنا سیر مین آپ نے ایک نور دیکھا اور اوسکو حقیقت جانا اور اوس مقام پر کچھہ توقف فرمایا جبکہ معلوم ہوا کہ اصل مقصود اور ہے تو پھر اوس سے درگذرا اور عروج کیا یہان تک کہ پھر وہی حجاب باقی رہا جس کے بعد مرتبہ وصول کا شمار ہو۔ اوس نور کی عظمت وبزرگی دیکھکر فرمایا کہ ھذا ربی ھذا اکبر یعنے اس بڑے نور کو جو من دون اللہ تہا اللہ جانا اور پھر جب حقیقت حال مکشوف ہوگیا تو جانا کہ یہ نور اکبر بھی حق نہین ہے بلکہ حق کا حجاب اکبر ہے تو باطل سے حق کے طرف رجوع کیا اور فرمایا کہ انی وجہت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین پس اس حکایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سالک طریقت کو اثنا سلوک مین اکثر حجب حایل ہوتے رہتے ہین چونکہ وہ طالب حق ہوتا ہے لہذا اثنا سلوک وتحقیق مین باطل کا حق کی صورت مین دیکھنا مضر نہین ہوتا بلکہ باطل پر ٹھر جانا اور اوسکی حقیقت سمجھکر سلوک وعروج مدارج اعلی سے باز رہنا مضر ہے العیاذ باللہ تعالی

مولوی صاحب فرماتے ہین کہ بعض بعموم عالم امکان عالم ذات خدا سب کے قریب اور ساتھہ ہے بلا حلول و اتحاد کے جو کہتے ہین اور اوسیکو عوام مین اہل سنت کا اعتقاد بتلاتے ہین سو سند اسبات کی سلف سے یعنے صحابہ سے لیکر ایمہ مجتہدین تک کے زبانہ والون سے ایک دو معتبر و مشہور بزرگ کے قول سے بھی کیون نہین بتلاتے ہین الخ۔

اگر جناب مولوی صاحب ہمارے اس تحریر پر شروع سے آخر تک ایک صاف اور سیدھی نظر ڈالینگے تو یقین ہے کہ بلا حلول و اتحاد حق سبحانہ تعالے کی معیت ذاتی پر ایک دو تو کیا دس بیس اقوال ملجاینگے بلکہ میرا دعوے تو یہہ ہے کہ یہہ امر کلام الٰہی اور احادیث نبوی سے بھی بخوبی ثابت ہے چنانچہ ہمنے احاطت و معیت ذاتی کو بعض آیات و احادیث سے تو ثابت کر دیا ہے اسکے بعد بیان احاطت و معیت ذاتی کے جبکہ حق سبحانہ تعالے نے لیس کمثلہ شئی فرمایا ہے اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اوس ذات پاک کی تقدیس اوصاف مخلوق سے کی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اوس ذات مطلق کے کسی جہت مین مقید و محدود ہونے یا دوسرے لوازم جسمی و مکانی سے تنزیہ فرمائی ہے تو بعینہ یہہ نفی حلول و اتحاد ہی ہے بلکہ خود مولوی صاحب نے بھی اپنے رسایل مین اکثر اقوال متقدمین و متاخرین سے یہہ ثابت کر دیا ہے کہ اللہ تعالے کو مکان و جسم نہین ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالے کے ذاتی استوار و فوقیت علی العرش کے نسبت امام المجتہدین ابو حنیفہ کا (جنکو مولوی صاحب نے تابعی اور بقولی تبع تابعی مان لیا ہے) یہہ قول لایا ہے

کہ استوی علی العرش من غیر استقرار علیہ یعنے عرش پر مستوی ہے بغیر اوپر
ٹہرنیکے جس سے اتحاد کی نفی ہوجاتی ہے اور اس نفی اتحاد کے ساتھہ امام صاحب
کا دوسرا قول من حصر اللہ تعالے فی جہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر
قربت ذاتی کو ثابت کرتا ہے کیونکہ جب اوسکی ذاتی فوقیت سے جہت تحت وجہت
فوق کی نفی ہوگی تو بلا حلول کے قربت ذاتی متحقق ہوگئی اور یہہ امر امام صاحب
کے اس دوسری قول سے بہی ثابت ہوتا ہے جو فقہ اکبر مین فرمایا ہے ولا یکون
بلینہ تعالے وبین خلقہ مسافۃ وقال شارحہ ملا علی القاری فی شرح ہذا
القول ای لا بنسبۃ الاتصال ولا بنسبۃ الانفصال ولا بنسبۃ الاتحاد وفی بعض
النسخ ای لا فی غایۃ من القرب ولا فی غایۃ من البعد ولا بوصف الاتصال
ولا بنعت الانفصال ولا بالحلول والاتحاد کما یقولہ الوجودیۃ المایلون
الی الاتحاد انتہی اور نہین ہے درمیان اللہ تعالے اور اوسکے مخلوق کے
مسافت اور کہا ہے ملا علی قاری نے اس قول امام ابو حنیفہ کی شرح مین یعنے
قرب الہی مین عدم مسافت کی یہہ معنی ہے کہ یہہ نسبت اتصال کی نہین ہے اور
نہ یہہ نسبت انفصال کی ہے اور نہ یہہ نسبت اتحاد کی ہے اور ایک دوسرے
نسخہ مین ہے کہ نہ انتہا درجہ کا قرب ہے اور نہ نہایت درجہ بعد ہے اور نہ موصوف
ہے اتصال سے اور نہین موصوف ہے انفصال سے اور نہ ساتھہ حلول اور اتحاد
کے جیسے کہتے ہین وہ وجودیہ جو مایل ہین طرف اتحاد کے اور امام بیہقی کا یہہ
قول کہ ولا استقرار فی مکان ولا مماسۃ بشی من خلقہ یعنے نہین ٹہرنا کسی
مکان مین اور نہین چہوتا کسی شے کو اپنے مخلوق سے پس اس قول سے حلول

اتحاد کی نفی ہوگئی کیونکہ اوس ذات مطلق کا کسی مکان مین ٹھہرنا یعنے تمکن سے
حلول ثابت ہوتا ہے اور کسی چیز سے لگ جانا اتحاد پر دلالت کرتا ہے پس امام
بیہقی کے اس قول کے ساتھ اونکا دوسرا قول قرب کی معنی مین لا مسافۃ بین
خلقہ وبینہ کا قربت ذاتی پر صاف دلالت کرتا ہے پس ان دونون اقوال
کی تطبیق سے قربت ذاتی بلا حلول واتحاد کے ثابت ہے اور امام محمد بن ابو عوانہ
یعقوب بن اسحاق شاگرد امام مسلم کا یہ قول کہ لا یشتمل علیہ زمان ولا
یحیط بہ مکان یعنے نہین گہیر سکتا اوسکو زمانہ اور نہین گہیر سکتا اوسکو مکان
اور امام نووی کا یہ قول کہ فانہ منزہ عن التجسیم والانتقال والتحیز فی
جہۃ وعن سایر صفات المخلوق یعنے پاک ہے جسم ہونے سے اور نقل
کرنے سے اور گہر جانے اور جہت مین ہونے اور تمام صفات مخلوق سے
اور امام غزالی نے کہا ہے کہ وھو اقرب من کل موجود وھو اقرب
الی عبدہ من حبل الورید وھو علی کل شئ شہید یعنے اللہ تعالے ہر موجود
چیز کے قریب ہے اور اللہ زیادہ قریب ہے اپنے بندہ کی رگ جان سے اور
اللہ ہر ایک چیز پر موجود ہے الخ اور اس قربت ذاتی کے ثبوت کے ساتھ ہی
یہ کہا کہ ولا یحل فی شئ ولا یحل فیہ شئ یعنے اور نہین حلول کرتا کسی شے مین
اور نہ کوئی شے حلول کرتی ہے اوسمین انتہی اور امام ربانی جلد سیوم مکتوب ۹۵
مین فرماتے ہین کہ اتصال وانفصال را دران بارگاہ گنجایش نہ تجویز حالیت و
محلیت انجا کفر است وحکم باتحاد وعینیت عین الحاد وزندقہ خواص عباد او تعالی
ہر چند دران حضرت قرب ووصل پیدا کنند از قبیل قرب جسم بجسم نخواہد بود ودر جنس

اتصال جوہر بعرض نہ انجا اگر قرب است بے چون است و اگر وصل است ہم بیچون الخ
یعنے اتصال و انفصال کو بارگاہ الہی مین گنجایش نہین اور وہان حال و محل یعنے
حلول کی تجویز کرنا کفر ہے اور حکم اتحاد و عینیت کا الحاد و زندقہ ہے۔ اللہ تعالے
کے خاص بندون کو ہر چند اللہ تعالے کا قرب و وصل حاصل ہوتا ہے مگر یہہ
قرب ایسا نہین ہے جیسا کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھہ ہوتا ہے اور
نہ یہہ اتصال اوس قسم کا ہے جسطرح جوہر کا عرض کے ساتھہ ہے اگر وہان
قرب ہے تو بے چون ہے اگر وصل ہے تو وہ بھی بیچون ہے الخ۔ امام ربانی
نے یہان با وجود ثبوت قرب کے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے اسکے قبل اونکے
اقوال سے قرب ذاتی کا ثبوت ہو چکا ہے اور باوصف ثبوت قرب ذاتی کے
نفی حلول و اتحاد و اتصال و انفصال وغیرہ اوصاف اجسام کی نفی بھی اونکے
اقوال گذشتہ سے ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔ تو پھر اب بغیر حلول و اتحاد کی
قربت حق سبحانہ تعالے کے ثبوت مین کیا کسر باقی رہگئی ہے کیونکہ ہمنے اولاً
حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی کو عقلاً و نقلاً ثابت ہی کر دیا ہے اور ان جملہ
اقوال سے بھی وہی ہمارا مقصود ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اوس ذات مطلق
سے قید جہت اور بعد مسافت کی نفی ہوگئی تو عموم قربت ہی ثابت رہی اور
ذات حق سبحانہ تعالے کے کسی اپنی مخلوق کے ساتھہ متحد ہونے اور کسی اپنے
مخلوق مین حلول نکرنیکے نسبت مولوی صاحب کو ہمارے ساتھہ اتفاق ہے
تو بس ہمنے قربت ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ثابت کر دیا اگر اس بارہ مین کسی
صحابی ہی کا قول ضروری ہے تو بس یہی ایک ارشاد مرتضوی کافی ہے کہ

سبحانہ وتعالے عن تکیف من زعم ان الھنا محدود فقد جہل الخالق المعبود
ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمت الحیرت والتخلیط بل ہو المحیط بکل
مکان الحدایث یعنے پاک وبرتر ہے اللہ تعالے ظاہر کرنے کیفیت سے
اوس شخص سکے جو زعم کرتا ہے اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود ہے یعنے مقید ہے
کسی ایک جہت مین پس وہ نجانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اسبات کا
کہ مکان اوسکو احاطہ کرتے ہین تو لازم ہوگی اوسکو حیرت وگڑبڑ بلکہ وہی یعنی
اللہ محیط ہے سب مکانون پر الخ روایت کی اس حدیث کو ابونعیم نے محمد بن
اسحاق سے اور اوس نے نعمان بن سعد سے یہان علی کرم اللہ وجہہ کا
ذات مطلق سے حد کی نفی کرنا بعینہ اتحاد کی نفی ہے اور اس ذات مطلق پر
کسی مکان کا احاطہ نکرنا یعنے اوسکا محاط نہونا ہی حلول کی نفی ہے اور یہہ بل
ہو المحیط بکل مکان کے قول سے بغیر حلول واتحاد کے احاطت ذاتی ثابت
ہے اور یہہ انس بن مالک کی مروی حدیث کے اس قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم سے کہ ینظرون الی ربھم بلا کیفیۃ ولاحد محدود ولا صفۃ معلومۃ
یعنے دیکھینگے اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود کردے اور نہ
کسی خاص صفت معلومہ پر الحدیث پس اس سے بھی اوس ذات مطلق سے
حلول واتحاد وغیرہ صفات معلومہ اجسام کی نفی ہوجاتی ہے جسمین تکیف وحد
وجہہ ولازم ہے اور قرطبی نے اس حدیث سے یہہ استدلال کیا ہے کہ
بان اللہ یری لا فی مکان ولا علے جھۃ من مقابلۃ او اتصال شعاع او ثبوت
مسافۃ بین الرای والمرئی یعنے کہا ہے قرطبی نے اجلع ہے اسبات پر کہ

اللہ تعالے دیکھا جاویگا نہین ہوگی وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے ہو
یا اتصال شعاع یا ثبوت مسافت کا درمیان بندہ اور خدا کے (اس کامل قول کو
ہم اول لکھہ آئے ہین) بندہ اور خدا کے درمیان مسافت کی نفی ہی قربت ذاتی
کا ثبوت ہے اور اللہ تعالے کی ذات مطلق کو حد اور اوسکا محدود نہونا ہی نفی
حلول و اتحاد ہے تو پہر بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کے ثبوت پر اور کس
بات کے صراحت کی حاجت ہے اور امام بیہقی نے ابوداؤد سے روایت کی ہے
کہ سفیان ثوری اور شعبہ اور حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابوعوانہ نہین
حد کرتے تھے اللہ تعالے کو جس سے نفی حلول و اتحاد ثابت ہے اور نیز امام
بیہقی نے حلیمی سے نقل لایا ہے اللہ تعالے کی قربت کے نسبت حدیث صحیح مین
لفظ قریبا کا جو آیا ہے اوسکی یہہ معنی ہے کہ نہین مسافت درمیان بندہ اور
خدا کے اور اوسی حدیث کی تفسیر مین حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کرمانی سے
نقل کیا ہے کہ ولیس المراد قرب المسافۃ لانہ منزہ عن الحلول یعنے نہین ہے
مراد اللہ کے قربت سے قرب مسافت کی کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے اور امام
سیوطی نے شیخ عزالدین سے نقل لایا ہے کہ الحق سبحانہ موجود فی کل مکان
ویتنزہ عن المکان الخ - یعنے حق سبحانہ تعالے موجود ہے ہر مکان مین خالی
نہین کوئی مکان اوس سے اور پاک ہے مکان سے جسکا حاصل یہی ہے کہ
اوس ذات مطلق کی قربت بغیر حلول و اتحاد کے ہے چنانچہ انہون نے
اوسکے اوپر اللہ تعالے کی ذاتی قربت کے نسبت یہہ کہدیا ہے کہ لا بمعنی قرب
المسافۃ لانہ منزہ عن ذلک کیونکہ قرب مسافت یعنے جو قرب کہ مسافت سے

حاصل ہوتا ہے وہ خاصۂ قرب اجسام ہے جسمین حلول و اتحاد واقع ہوتا ہے
اللہ تعالے اوس سے منزہ ہے اور کہا ہے ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث
مین ذلک راجع الی فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ القدرۃ والعظمۃ فاما الفوقیۃ
بالمسافۃ والمکان فمحال فی وصفہ وفایدۃ الخبر تعرفنا انہ عن ذکرہ ممن لا یدخل
بین طبقین ولا ممن ہو فی کل مکان کما ذہب الیہ المخالفون واذا استفدنا
بہذا الخبر تکذیب ہذین الفرقین فی دعواہما علی اللہ انہ یحل فی بعض
المخلوقات ویوصف انہ فی کل مکان رجع تاویل الخبر الی ما نقول انہ اراد
بہ غیر مختلط ولا ممتزج بشی من خلقہ وانہ باین مما خلق بینونۃ الصفۃ
والنعت لا بالتحیز والمکان والجہۃ یعنے حدیث او عال ثم اللہ فوق ذلک
کی شرح مین کہا ہے کہ یہہ جملہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت و مرتبت اور فوقیت
قدرت و عظمت کے مگر فوقیت مکان اور مسافت کی محال ہے اوسکے وصف
مین اور فائدہ حدیث کا یہہ ہے کہ جانین ہم کہ وہ سبحانہ تعالے نہین داخل ہوتا ہی
درمیان دو طبقون (آسمانون وغیرہ) کے اور نہ وہ ایسا ہے جو وہ تمام
مکانون مین ہے جیساکہ گئے ہین اسطرف مخالف فرقے اور جب ہم فائدہ اوٹھاوین
اس حدیث سے ان دونون فرقون کی تکذیب مین جو کہتے ہین وہ دونون
فرقے اللہ تعالے کے نسبت کہ ایک کہتا ہے کہ وہ اللہ حلول کرتا ہے بعض
اپنے مخلوق مین اور دوسرا کہتا ہے اللہ تمام مکانون مین ہے تو پہری گئی
معنی اس حدیث کی طرف اسکے کہ کہا جاوے کہ ارادہ کیا ہے ساتھہ اس حدیث
کے اللہ تعالے کسی چیز سے ملا ہوا نہین اور وہ جدا ہے اپنے مخلوق سے

اور یہہ جدای صفت و لغت کی سی ہے اور نہین ہے یہہ جدائی تحیز و مکان وجہت کے ساتھہ انتہٰے ۔

پس اسقدر صراحت کے بعد بھی کیا بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کا عقیدہ بے ایمانی اور مکارونکی بات ہو گی نعوذ باللہ من ذلک بلکہ اس عقیدہ کے بغیر تو تنزیہ تمام رب الانام کی حاصل نہین ہوسکتی جیسا کہ امام سیوطی نے فقال لھم اعتقدوا ما قررتہ لکم فی المعیۃ فاعتمدوہ ودعوا ما نافیہ تکونوا منزہین لمولاکم حق التنزیہ مخلصین لعقولھم من شبہات التشبیہ یعنے امام سیوطی جب عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کو ثابت کر چکے تو مخاطبین اور حاضرین جلسہ سے فرمایا کہ اعتقاد رکھو جو کچھہ کہ تقریر کی ہے مین نے تم سے اللہ تعالے کے معیت کے باب مین اور اعتماد کرو اس میرے قول پر اور چھوڑ دو عقیدہ جو کچھہ کہ منافی ہے اسکے تو ہو جاوینگے تم اپنے مولیٰ کی تنزیہ کرنیوالون سے جو حق اوسکی تنزیہ کرنیکا ہے اور اس عقیدۂ تنزیہ سے مخلصی حاصل ہوگی عقلون کو تشبیہ کے شبہات سے انتہی کیونکہ اوس ذات مطلق کو بجہت فوقیت اتصالی یا انفصالی معتقد کرنا منافی تنزیہ آلہی و مطلقیت ذات باری ہے لہذا یہہ قید جہت کی عین تشبیہ ہے ۔

مولوی صاحب فرماتے ہین کہ ذاتی قرب و معیت و احاطہ خدا کا بغیر حلول کے ہرگز نہین ہوسکتا کیونکہ ذاتی قرب و معیت کو ذات خدا عالم مین حلول کرنا یعنے داخل ہونا ضرور و لازم ہے لہذا قرب و معیت ذاتی کے اثبات کے ساتھہ نفی حلول و اتحاد بے معنی بات ہے اور تناقض سبب اسکا قصور فہمی ہے

یا ارادۂ عوام فریبی الخ الحق صرف ایک مولوی صاحب ہی نہین بلکہ ہر ایک
مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ کل من الحلول والاتحاد کفر یعنے ہر ایک
حلول و اتحاد کفر ہے شاید اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ کہا ہے کہ پس بلا
حلول کے قریب اور ساتھہ ہے کہنا حماقت کی بات ہے یا عوام فریبی اس بات
سے کفر سے نجات حاصل نہین ہوتی انتہی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہان مولوی صاحب
حق سبحانہ تعالے کی اس قربت ذاتی کو مثل قربت ذوات اجسام کے سمجھا
ہے جسمین حلول و اتحاد لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب ایک سوال
مقدر فرضی کے جواب مین فرماتے ہین کہ اگر کوئی احمق سے کہے کہ ذات خدا
مثلاً آدمی مین حلول نکرکے قریب ہے کہے تو اوسکو لازم نہین کہ خارج بدن
سے لگے رہے پس جدائی فاصلہ کی کہان ثابت ہوئی تو ہم کہینگے کہ اس سے
بھی فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آدمی کے خارج بدن سے لگی رہنے
سے اندرون بدن کے اجزا کے ساتھہ فی الجملہ فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی
ہے اور بڑی چیز جیسے زمین اور پہاڑ وغیرہ مین اسکے اجزا سے اندرون کے
ساتھہ بڑے فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور اگر اندرون بدن کے اجزا
سے بھی لگی رہنے کے قایل ہون تب بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے علاوہ
بیرون خارج بدن رہنے کے لئے ذات خدا محل اور جگہہ ہونا لازم ہو جاتا ہے اور
ہوا مین حلول کیسکہ سبب خلو مین ہوا موجود ہے جس کے وجہ سے کفر سے
نجات نہین حاصل ہوتی انتہی اور پھر یہہ فرماتے ہین کہ پس ان ہما اعتقاد کا
یہہ کہنا کہ اللہ تعالے بذات خود ہمارے قریب اور ساتھہ ہے مگر بلا حلول

واتحاد اسکا رد یون ہے کہ ذات سے خدا قریب ہونا دو باتون کو لازم کرتا ہے یا وہ ذات ہمارے ظاہر جسم سے لگی رہنا یا اس سے کچہہ فاصلہ پر رہنا لگی رہنے کی صورت مین ذات خدا محل حوادث ہونا ضروری ہے اور ہوا مین حلول اور اندرون جسم کے اجزا سے جیسے دل وغیرہ تہوڑا فاصلہ بھی ثابت ہوتا ہے اور بڑی چیزون کے ساتہہ جیسے پہاڑ اور زمین و آسمان اونکے اندر کے اجزا کے ساتہہ بڑا فاصلہ ثابت ہوتا ہے اگر کہین کہ ذات خدا جیسے کہ ظاہر جسم کے ساتہہ لگی ہوئی ہے ہر جسم کے اندرون اجزا کے ساتہہ بھی ویسی ہی ہے ہم کہینگے اس قول پر بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے پھر اسکی بلا حلول کی بات جہوٹی ٹہرتی ہے اور بہی اس صورت مین محل حوادث ہونیکے سوا حلول بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ہوا دنیا کے ہر خلو مین موجود ہے اور ہمارے جسم سے بغیر حلول کے لگی ہوئی قریب ہو تو ہوا مین حلول کرنا جو وہ بھی جسم لطیف ہے ثابت ہو جاتا ہے چونکہ ہوا ہمارے جسم سے لگی ہوئی ہمارے خارج مین بہری ہوئی ہے سو انسے واصلی سب پر ظاہر ہے اور دوسرے صورت مین ہمارے جسم سے فاصلہ اور ہوا مین حلول ثابت ہو جاتا ہے پس فاصلہ کی جدائی نہین کہنا باطل ہو جاتا ہے اور جو شخص ذات خدا مین اور مخلوقات مین فاصلہ کی جدائی نہین کہتا اس قول سے ہر پلید چیز سے جیسے گوہ موتہہ اور سنڈاسون سے بہی ذات خدا لگی رہنا ثابت ہوتا ہے اس سے پلید کفر اور کیا ہوگا الخ چونکہ مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالے کی حق قربت ذاتی کو مثل دو جسمون کی قربت کے قیاس

کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالے کی قربت مین جسمانی قربت کے اوصاف حلول واتحاد کا قیاس فرمایا ہے لہذا ان احتمالات عقلی کو محض دو اجسام کثیف کی قربت کے مقابلہ مین پیدا کیا ہے جیسے کہ اونکی مثالون سے ظاہر ہے تو اس صورت مین مولوی صاحب کا وہ عقیدہ فوقیت انفصالی کا بھی اس احتمال عقلی سے بچ نہین سکتا لہذا حق سبحانہ تعالے کے صفات کی معنی اوسکی عظمت وجلال کے لایق لینے کے بارہ مین عقل سلیم سے کام لینا چاہئے یعنے یہہ معنی منافی تنزیہ الٰہی نہو جس سے مولوی صاحب کو بھی انکار نہین ہے پس اس صورت مین اس امر کو عقل سلیم کے ساتھہ دریافت کرنا چاہئے کہ آیا اوس ذات مطلق کا بجہت فوق مقید کرنا اور فاصلہ ومسافت مکانی کا ثابت کرنا منافی تنزیہ ومطلقیت ذاتی ہے کہ نہین درحالیکہ جہت و فصل ومسافت وقید وحد وغیرہ یہہ سب خواص ولوازم اجسام وامکنہ ہین اور ذات مطلق جسم ومکان سے مستغنی ومقدس ہے تو بالضرور اوسکی ذات پاک مین قید جہت وفصل ومسافت مکانی کو ہرگز دخل نہوگا جسکو ہم نقلاً وعقلاً ثابت بھی کر آئے ہین یعنے جبکہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق سے قید جہت مکانی اور بعد وفصل جسمانی کا احتمال بکلی مرتفع ہوگیا تو قربت ثابت بھی ہوجاویگی کیونکہ بُعد کی نفی کے ساتھہ ہی قربت اور قید کے رفع سے اطلاقیت متحقق ہوجاتی ہے لیکن بعد تحقق اس قربت ذاتی کے بھی چونکہ حلول واتحاد وغیرہ اوصاف قربت اجسام کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا عقل سلیم کا کام یہہ ہے کہ اوس ذات پاک کی قربت سے حلول واتحاد کے ان تمام شبہات کی نفی کرے تاکہ تنزیہ تام ترسالم کی حاصل ہوجاوے۔

چونکہ فہوم عوام مین باوصف قربت ذاتی کے اوس حلول و اتحاد کی
نفی محال سمجھی جاتی ہے جو قربت اجسام مین پائی جاتی ہے کیونکہ وے تو اپنے
مشاہدات حسّی پر اعتماد کرتے ہین اور دو جسمون کی قربت کو دیکھتے ہین تو اونکی
قربت کو بغیر حلول و اتحاد کے نہین پاتے لہذا وے حق سبحانہ تعالےٰ کی
قربت کے نسبت بھی یہی گمان کرتے ہین اور کہتے ہین کہ ہر ایک قربت مین
حلول و اتحاد ضروری ہے اور بغیر حلول و اتحاد کے قربت محال ہے چونکہ
یہہ دعوے انکا بلحاظ رویت حال قربت اجسام کثیف کے ہے لہذا ہم
اونکی اس نظر کثیف کو قربت اجسام لطیف اور قربت ارواح کے طرف پھیر کر
دکھلاتے ہین مثلاً عکس و آئینہ ہے دیکھو عکس و آئینہ مین کیسی قربت ہے
باوجود اس قربت کے عکس آئینہ کے اندر حلول نہین کیا ہے اور نہ آئینہ کی
سطح بالا سے متحد ہوا ہے باوجود عدم حلول و اتحاد کے غور کرو کہ پھر یہہ کیسی
قربت ہے ۔

(۲) پھر آئینہ و نور کی قربت پر نظر کرو کہ نور آئینہ کے اندر و باہر ہر ہر ذرہ
پر برابر احاطہ کئے ہوئے ہے اور کوئی ذرہ آئینہ کا اس احاطت و قربت
نور سے خالی و جدا نہین کیونکہ جو ذرہ آئینہ کا کہ اس احاطت نور سی خالی و جدا
ہو وہ تاریکی مین ہوگا پس باوجود اسقدر قربت و احاطت کے نور آئینہ کے
ساتھہ متحد یا اوسکے اندر حلول نہین کیا ہے کیونکہ اگر نور کا آئینہ کے ساتھ
اتحاد ہوجاوے تو نور و آئینہ کا وجود خارجاً متحقق نہوگا بلکہ بعد اتحاد کے
وہ شئے ثالث بنجاویگی حالانکہ یہان نور و آئینہ اپنی حقیقت سے منقلب نہین

ہوئے ہیں اور باصلیت خود باقی ہیں اور نور کا آئینہ کی اندر حلول کرنیکی صورت میں آئینہ یعنے محل کی تقسیم سے نور یعنے حال کی تقسیم لازم آویگی حالانکہ آئینہ کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جاویں تو نور منقسم نہیں ہوتا بلکہ باوجود تقسیم آئینہ کے نور بحالہ وبادصافہ رہکر اون متفرق ذرات آئینہ کو منور کر رکھتا ہے اور نور کی اس قربت نورانیت کا فیض جمیع اجزائے آئینہ کو بلا حلول واتحاد کے مساوی پہونچتا رہتا ہے۔

(۳) پھر نور اور الوان کی کمال قربت پر غور کرو کہ بغیر نور کے الوان کو (رنگ ۱۲) ظہور ہی نہیں ہے یعنے نور والوان میں اسقدر قربت تامہ ہے کہ نور والوان کے درمیان بجز نور قلبی کے محض مشاہدہ حسی سے امتیاز ہرگز حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ مشاہدہ حسی میں تو نور عین رنگ نظر آتا ہے باوجود اسکے کوئی دھبہ رنگ کا نور پر عاید نہیں ہوتا مثلاً رنگ سرخ جو ہمکو نظر آتا ہے وہ نور ہی ہے جو بصورت رنگ سرخ کے ظاہر ہے باوجود اس کمال قربت ظہور کے نور سرخ نہیں ہوجاتا کیونکہ ایک ہی نور مختلف قسمونکی رنگون کو اور اونکی صورت اصلی پر سب کو کاست ظاہر کرتا ہے بالغرض اگر کسی رنگ سے نور ملون ہوجاتا تو پھر دوسرے رنگ کو وہ ظاہر نکرسکتا۔

(۴) اور پھر نور وہوا کی قربت پر غور کرو کہ ہر خلوں میں ہوا ہے اور ہوا کے ساتھہ نور بھی بلا مزاحمت پایا جاتا ہے مگر ہوا کے ساتھہ نور کی اس قربت سے حلول واتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ اتحاد میں یعنے دو چیزون کے ملجانے کے بعد اوسکا نیسر انام ہوجاتا ہے اور اون دونون چیزون کے ملجانیکے

بعد جو تیسری چیز حاصل ہوتی ہے اوسکی خاصیت و کیفیت ثالثہ پیدا ہوجاتی ہے
مثلاً شکر و پانی ہے جنکے باہم متحد ہوجانے سے ایک تیسری شے حاصل
ہوجاتی ہے جسکا نام شربت ہے پس یہہ تیسری شے جو شربت ہے نہ محض
پانی ہے نہ محض شکر ہے کیونکہ ان دونون کے اتحاد کے بعد ذات شکر کی
اور ذات پانی کی شربت کے سوا خارج مین موجود نہین رہتی علی ہذا طبیعت
پانی کی سرد و تر اور شکر کی خاصیت گرم و خشک ہے اور اتحاد کے بعد شربت کی
مزاج گرم و تر اون دونون کے مغایر ہنگئی لیکن یہہ جسمی اتحاد نور و ہوا مین
پایا نہین جاتا کیونکہ نور و ہوا مین اگرچہ قربت تامہ ہے مگر باوجود اسکے ہوا
اپنی حالت اصلی پر رہتی ہے اور نور اپنی کیفیت ذاتی پر ہوتا ہے لہذا ان
دونون کی اس قربت سے کوئی تیسری شے پیدا نہین ہوجاتی ہے اور
اسیطرح نور و ہوا کی قربت مین حلول بھی نہین ہے کیونکہ ہوا کی تقسیم سے
نور کی تقسیم لازم نہین آتی وجہ اسکی یہہ ہے کہ باوجود نور و ہوا مین قربت
حسی کے معنوی بعد بھی ہے جسمین فصل مکانی نہین جسکو ہم اسکے پیشتر ثابت
کر آئے ہین کہ مکان ہوا مین نور کو دخل ہے لیکن مکان نور مین ہوا کو دخل نہین
یہی وجہ ہے کہ مکان ہوا کی تقسیم کا اثر مکان نور پر نہین پڑتا لہذا ہوا کی تقسیم
سے نور منقسم نہین ہوسکتا یہہ ایک نازک اشارہ ہے اسکو خوب سمجھو جس سے
اکثر احتمالات عقلی مرتفع ہوجاوینگے ۔

(۵) اور پھر بہ نظر غایر دیکھو کہ روح اور جسم کی قربت مین وہ حلول و اتحاد نہین
ہے جو دو جسمون کثیف کی قربت مین تھا کیونکہ روح جسم نہین ہے جسکو ہم

ثابت کر آئے ہین عقل سلیم کو اسکی تصدیق کے لیئے یہی قول آلہی کافی ہے کہ
قل الروح من امر ربی اور امر رب وصف مقدار سے مبرا ہے جسکی تحقیق۔
امام غزالی کے رسالہ مضنون سے ہو سکتی ہے جبکہ روح جسم نہین ہے
تو جسم انسانی کے ساتھہ روح انسانی کی قربت مین وہ حلول واتحاد بھی نہوگا
جو دو جسمون کثیف کی قربت مین پایا جاتا ہے اور دو جسمون کثیف کے حلول
واتحاد کے اوصاف توہم باربار بیان کر چکے ہین کہ حلول مین مکان یعنے
محل کی تقسیم سے جسم یعنے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور اتحاد مین دونون چیزونکا
وجود مفقود ہوکر اون دونون کے وجود سے ایک تیسری شئے پیدا ہوجاتی
ہے اور جسم وروح کی یہہ حالت وکیفیت نہین ہے جسکی تصریح ہم اول کر آئی
ہین وتلک الامثال نضربھا للناس ومایعقلھا الا العالمون مخلوق خدا کی قربت
کی یہہ پانچ مثالین سمجھنے والون کے لئے کافی ہین جبکہ خداوند تعالے کے
بعض مخلوق کی قربت ومعیت ذاتی مین حلول واتحاد لازم نہین آتا ہی
تو پہر اوس خالق مطلق کی قربت واحاطت کے نسبت حلول واتحاد کا گمان
کرنا ظلم عظیم ہے وللہ المثل الاعلے۔ یعنے اللہ تعالے کی ذات وصفات
کی مثالین اعلے ہین فلھذا قال الغزالی اذلا تشبہ صفاتہ صفات الخلق
کما لا تشبہ ذاتہ ذات الخلق یعنے اسلیئے جیسے کہ اوسکے صفات مخلوق
کے صفتون کے متشابہ نہین اسیطرح اوسکی ذات پاک بھی مخلوق کے
ذوات کے متشابہ نہین ہے۔
چونکہ مولوی صاحب اس قربت ذاتی کی صورت مین ذات مطلق کا

محل حوادث ہونا ضروری سمجھتے ہین لہذا فرماتے ہین کہ ذات خدا کا محل حوادث ہونا دو معنون پر شامل ہے ایک یہہ کہ ذات خدا مین نئی چیزین پیدا نہین ہوتین سمجھنا دوسری یہہ کہ مخلوق جو حادث ہین ذات خدا اُنکے لئے جگہہ نہین جانا الخ الحق یہہ دونون شبہات ذوات اجسام کے متعلق ہین یہان ذات خدا جسم نہین ہے لہذا ذات خدا مین کوئی چیز داخل نہین ہوتی اور نہ کسی چیز مین ذات خدا کی جگہہ پکڑتی ہے بلکہ ذات خدا کی تھی اور ہے اور ہیگی یعنے ہمیشہ سے ہے اور ذوات عالم کے اول نہ تھے اور اب پیدا و ظاہر ہوگئے ہین اگر اس بھید کے سمجھنے مین تامل ہے تو ذات نور پر نظر کرو کہ وہ بذاتہ روشن اور دوسرے اشیا کو بھی روشن کرنیوالا ہے غرض نور بذاتہ منور ہے خواہ اوسکے مقابل کوئی شے آوے یا نہ آوے ہان جو شے اوسکے مقابل ہوتی ہے تو وہ بھی اوسکے فیض ظہور سے منور ہوجاتی ہے گو ظہور اس شے کا حادث ہے مگر اس حدوث کو ذات نور مین کوئی دخل نہین کیونکہ نور بذاتہ منور اور قبل از ظہور اشیا کے بھی وہ ظاہر تھا اور اب بھی ویسا ہی ظاہر ہے البتہ جو چیز کہ اس نور مین حادث ہوجاتی ہے وہ بعد حدوث کے ظاہر کہلاتی ہے لہذا اس حدوث کی نسبت ذات شے کے طرف عاید ہوتی ہے اور ذات نور کی اس حدوث وزوال وظرف ومظروف کے جملہ اوصاف حادثہ سے پاک رہتی ہے ان فی ذلک لذکریٰ لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شہید ۱۲-۲۶ یعنے البتہ اسمین نصیحت ہے واسطے اوس شخص کے کہ اوسکا دل آگاہ ہویا ڈالا اوس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

مولوی صاحب نے کسی اپنے ایک رسالہ مین لکھا ہے کہ اگر اللہ تعالے کی
ذات تمام دنیا مین ہو یہہ تمام دنیا کہان رہتی ہے شاید ان الفاظ مین کچھہ
فرق ہو مگر مفہوم اوسکا اسیکے قریب قریب ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے قبل از خلق عالم کے اللہ تعالے کا وجود جو
عما مین فرمایا تھا شاید اوسکے نسبت یہہ خیال کیا گیا ہے کہ عما کسی محدود مقام کا
نام ہے اور اللہ تعالے اپنے اوسی مقام عما مین رہکر حدود عما کے باہر دوسری
جگہہ اس تمام عالم کو پیدا کر دیا ہے اور اسی عقیدہ کا یہہ لازمی نتیجہ ہے کہ اللہ تعالے
اپنے مقام کو چھوڑ کر حدود عما کے باہر دنیا مین آوے تو پھر یہہ دنیا کہان جاوے
مگر اوس عما کی حقیقت اور اوسکی وسعت کے بیان معنی کو تنگی الفاظ مین یہان
جگہہ نہین ملتی تو پھر کیونکر سمجھایا جاوے اگرچہ ہمنے اس امر کو اندکے از بسیار
اول کچھہ لکھے آئے ہین ہان اگر خداوند تعالے کچھہ اپنا فضل و کرم فرماوے تو
یہہ راز بسربستہ منکشف ہوگا جسکے بعد اس اعتراض پر خود بخود ندامت و
شرمندگی حاصل ہوگی کیونکہ اس قسم کے خدشے محض حقیقت حال کے معلوم
نہونے سے پیدا ہوتے ہین جبکہ اصل حال معلوم ہو جاوے تو اس قسم کے
شبہات کا راستہ ہی بند ہو جاتا ہے یھدی اللہ لنورہ من یشاء
واللہ ذو الفضل العظیم۔
الغرض یہہ شبہہ بھی اجسام کثیف کی قربت اور مکان اجسام کی تنگی پر نظر کرنے
سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہہ مکان وقت واحد مین دو جسمون کا محل نہین
ہوتا بیشک یہہ درست ہے ایک جسم کثیف کے مکان مین دوسرے جسم

کثیف کو گنجایش نہین ملتی مگر اوس جسم کثیف کے مکان مین دوسرے جسم لطیف کا مکان بھی ہوتا ہے لہذا جسم کثیف کے ساتھہ جسم لطیف بلا مزاحمت رہ سکتا ہے جیسے کہ ہوا و نور کی مثال ابھی گذر چکی اور حاکم نے ابن عباس سے جو یہہ روایت کی ہے کہ ملایک حاملان عرش اسقدر کبیر الجثہ اور عظیم الوجود ہین۔ کہ سر اونکا نزدیک عرش معلے کے ہے اور قدم اونکے تحت الثرے مین ہین اسی کے طرف اشارہ ہے کیونکہ اس حدیث سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ از عرش تا تحت الثری یعنے تمام دنیا مین حاملان عرش کا وجود سریان کر گیا ہے پس با وجود اس سریان کے اسمین حلول سریانی نہین پایا جاتا کیونکہ حلول سریانی مین تقسیم محل سے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور ان حاملان عرش کے وجود سریانی مین یہہ حلول سریانی نہین ہے کیونکہ تمام اجزاے عالم کی تفریق و تجزا اور اوسکا حدوث و زوال ظاہر ہے جسکا اثر حاملان عرش کے وجود پر نہین پڑتا تو پھر اوس ذات مطلق کی قربت و احاطت ذاتی کے نسبت اس عالم کی تجزیے و تقسیم و حلول و اتحاد اور حدوث و زوال کے دخل کا خیال ہی باطل ہے کیونکہ ذات اللہ تعالے کی لامکانی ہی لہذا اشیاء مکانی کے حوادثات کا اثر ذات لامکانی کے طرف عود ہی نہین کر سکتا جیسے کہ مکان اجسام کے عوارضات مکان ارواح کے طرف راجع نہین ہو سکتے درحالیکہ اجسام کو مکان ارواح مین دخل نہین ہے تو پھر اجسام و ارواح کا دخل لامکان مین کیونکر ممکن و معقول ہوگا۔

حدیث صحیح مین وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے جبرئیل کو درمیان آسمان و زمین کے ایک زرین کرسی پر بیٹھا ہوا دیکھا کہ اوسکی

ہیکل تمام کنارہ آسمان کو گھیری تھی الحدیث پس اس سے حضرت جبرئیل علیہ السلام
کی ذاتی عظمت ظاہر ہے باوجودیکہ اونکے وجود سے زمین و آسمان بھر گیا تھا مگر
کسی چیز کے ہٹانے یا دوسرے مقام پر کرہ زمین کو منتقل کرنیکی ضرورت نہین
پڑی بلکہ زمین سے آسمان تک کے چیزین بجائے خود رہکر یہہ تمام اشیاء
بغیر حلول و اتحاد کے ذات جبرئیل سے سما گئے تھے تو اب اوس وجود مطلق
کی احاطت پر غور کرو کہ اوسکا وجود با وجود ایسا لطیف ہے کہ ارواح کی لطافت کو اوس
سے کچھہ نسبت ہی نہین تو پھر اوسکی ذاتی احاطت و وسعت و قربت کے لئے
یہہ اجسام و ارواح کیونکر مانع و مزاحم ہو سکتے ہین سبحان ربك رب العزت
عما یصفون ۔
جبکہ ان جملہ مثالونکو عمیق نظر سے دیکھا جاوے تو غالبًا وہ شبہہ بھی مرتفع ہوجاویگا
جو اس قربت و احاطت کی وجہ سے ذات مطلق کسی شے کی برائی کے اثر سے متاثر
نہین ہوسکتی جبکہ ہم بنور بصیرت یہہ ادراک کرتے ہین کہ جسم کے ساتھہ روح کی
قربت و احاطت سے ذات روح کی خون و صفرا و بلغم و سودا کے رنگون سے لون
نہین ہوتی یا کسی اخلاط کے اوصاف سے موصوف اور امعا کی غلاظت سے
متعفن نہین ہوسکتی ہے یا بحس ظاہری مشاہدہ کرتے ہین کہ تمام اشیاء کے
ساتھہ باوصف احاطت نور کے ذات نور کی نہ کسی خوشبوئی سے معطر ہوتی ہے
اور نہ بدبوئی سے متعفن تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت کے نسبت یہ
ناپاک شبہہ کیونکر صحیح متصور ہوسکتا ہے ۔ چہ نسبت خاک را بعالم پاک ۔
اصل تو یہہ ہے حسن و قبح اور نیک و بد کی یہہ نسبتین باہم دو چیزون کے مقابلہ مین

پائے جاتے ہین مثلاً سرخ وسیاہ دو رنگ ہین رنگ سرخ بمقابلہ رنگ سیاہ
کے بہتر ہے یا رنگ سیاہ بمقابلہ رنگ سرخ کے بدتر ہے غرض نیک وبد دو
چیزون مین باہمی نسبتون کے اعتبارات ہین جسکا اثر نور پر نہین پڑتا حالانکہ نور
کی احاطت رنگ سیاہ وسرخ ہر دو کے ساتھہ متساوی ہے اور اس قربت و
معیت نور کے وجہ ہی سے رنگ سرخ وسیاہ دونون ظاہر ہین باوجود اسکے
نور فی نفسہ ان دونون سرخ وسیاہ رنگون کی باہمی نسبت خیر وشر سے مستغنی
ہے یعنے رنگ سرخ کی اچھائی یا رنگ سیاہ کی برائی بلکہ کسی ایک رنگ کے دہبے
سے دامن نور فی حد ذاتہ پاک ہے۔ لجامی قدس سرہ السامی ؎

چون خور ز فروغ خود جہان آراید بر پاک وپلید اگر تابد شاید
نے نور وے از ہیچ پلید آلاید نے پاکی او ز ہیچ پاک افزاید

حکیم علی الاطلاق نے اپنے مخلوقات مین خیر شر یا نیک وبد کی نسبتونکے
خلق مین بھی ایک نہایت ہی دقیق حکمت رکھی ہے اور یہی حکمت اسرار جبر وقدر
سے ایک بڑا اسرار ہے لیکن افسوس کہ یہہ محل ان اسرار کے اظہار کا متحمل
نہین رسالہ خیر الاسرار مین کسیقدر اسکی تصریح کی گئی ہے باا این یہہ خوف ہے کہ
جسقدر مین نے یہان لکھا ہے اوسکو بھی اکثر لوگ نہ سمجھینگے مورد طعن ومورد
اعتراض ٹھراوینگے ۔ ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک
رحمۃ انک انت الوھاب یہان فہم سلیم کو اس امر کے تسلیم کے لئے اسیقدر تفہیم
کافی ووافی ہے کہ بیشک حق سبحانہ تعالے خالق خیر وشر ہے پس جسطرح اس
فعل خلق شر کی وجہ سے اوس ذات مطلق کے طرف شر کی نسبت صحیح نہین ہوسکتی

یعنے وہ شریر و ظالم نہین کہلا سکتا اسیطرح اس صفت قربت کیوجہ سے کسی شر کی نسبت اوسکے ذات پاک کے طرف عاید نہین ہوسکتی یعنے وہ معاذ اللہ متعفن و گندہ نہین ہوسکتا یا انکہ قبل از خلق کے ان تمام حقایق اشیائی کریہ و نجس کے ساتھہ معیت علمی مع الذات حاصل ہونیکی صورت مین جسطرح اوسکے بداثر سے وہ ذات مطلق مقدس تھی اوسیطرح بعد از خلق کے بھی باوجود معیت ذاتی مع العلم کے وہ منزہ و متعالی ہے اسی کے طرف امام سیوطی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی اوس تقریر مین اشارہ کیا ہے جو اسکے سابق گذر چکی ہے اگر کوئی غور کرنیوالا ہو تو اونکے اوس تقریر مین مکرر غور کرے اور سمجھے۔

اعتراض مذکور کے بعد مولوی صاحب نے پھر یہہ دوشبہہ بیان فرمائے ہین کہ غرض اس پلید مدعی کو اتنا علم و فہم بھی نہوگا کہ صحیح حدیثون سے ثابت ہے اور مشہور کہ خدا کے اور جبرئیل اور اسرافیل وغیرہا مقرب فرشتون کے درمیان ہزارون پردے نور کے ہین سو کیا یہہ جدائی فاصلہ کی جدائی نہین جب ایسے مقرب فرشتون مین جدائی فاصلہ کی ثابت ہو تو سمجھا کیون سے فاصلہ کی جدائی نہین کہتا عجب سمجھہ اور عجب علم ہے اور بھی جب انبیا علیہ السلام مین اور خدا مین فاصلہ ثابت نہو اور خدا اور انبیا علیہم السلام دونون ملے ہوئے اور بے فاصلہ رہین تو پھر جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا کہان سے ہوا اور کیسا ہوگا انتہی واضح ضمیر ہو باد جبکہ ذات حق سبحانہ تعالے مین فاصلہ کی جدائی ہے تو پھر جبرئیل علیہ السلام کو مقرب فرشتہ کہنا ہی صحیح نہوگا کیونکہ بقول مولوی صاحب اللہ تعالے عرش کے اوپر بفاصلہ بعید ہے اور حدیث دلو سے ثابت ہے کہ عرش کی موٹان

پانسو برس کی راہ ہے اور عرش سے ساتوین آسمان کی مسافت بھی پانسو برس
کی راہ ہے اور جبرئیل کا مقام تو ساتوین آسمان پر ہے تو کم از کم اللہ تعالے
اور جبرئیل کے درمیان دو ہزار برس کی مسافت ہوئی تو پھر جبرئیل علی نبینا وعلیہ السلام
کو خدا کا مقرب کہنا ہی صحیح نہوگا کیونکہ مولوی صاحب نے اللہ تعالے کے قرب ذاتی
کی نفی بُعد مکانی کے مقابلہ مین کی ہے لہذا حق و خلق کے درمیان فاصلہ مکانی
کو ثابت کیا ہے خیر جبرئیل کے مقابلہ مین جسکا مستقر آسمان ہفتم ہے انبیا علیہم السلام
کو خدا کے مقرب کہنا تو جایز ہونا چاہئے کیونکہ اونکا قیام زمین پر ہے لہذا انکا
محل قیام خدا کی ذات سے تو کوئی لوکھ ہزار برس کی راہ کے فاصلہ پر واقع ہے
یہہ تو ایک نزاع لفظی تھی اس سے ہم قطع نظر کر کے اس تقرب کی حقیقت معنی کے
طرف رجوع کرتے ہین کہ ملایکہ اور انبیاء کا قرب بمقابلہ بعد مکانی کے نہین ہے اور
نہ باعتبار قطع مسافت کے ہے بلکہ اوسکے قرب ذاتی کی نسبت ملایک و انبیاء وغیرہ
کے ساتھہ مساوی ہے اور باوجود اس قربت کے حجاب جہل کا اوسکے دور سمجھنے
کا بہت بڑا سبب ہے کیونکہ یہہ بُعد بوجہ عدم انکشاف نسبت قربت الہی کے
واقع ہوا ہے جیسا کہ کسی بزرگ کا قول ہے کہ خواب جہل از حرم قرب مرا دور افگند
ورنہ نزدیک تر از دوست کسے ہیچ ندید ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالے
کا یہہ تقرب بندہ کو نقل اقدام اور قطع مسافت مکانی سے حاصل نہین ہوتا بلکہ
حجب جہل کی رفع ہونے سے بندہ اللہ تعالے کے قریب ہو جاتا ہے چنانچہ
اس حدیث قدسی مین اسی کے طرف اشارہ ہے کہ انا عند ظن عبدی بی
یعنے مین بندہ کے اوس علم کے نزدیک ہون جو میرے نسبت رکھتا ہے

لہذا جسقدر یہہ حجاب جہل کا مرتفع ہوتا جاویگا اوسیقدر اوس ذات مطلق کی قربت کا علم حاصل ہوتا رہیگا پس باعتبار اس علم وکشف نسبت قربت الٰہی کے وہ خدا کا مقرب بندہ کہلاویگا چونکہ انبیا علیہم السلام اور ملائکہ کا علم وکشف کامل ہوتا ہے لہذا یہہ خدا کے مقرب بندے کہلاتے ہین۔

اب ہم اون پردہاے نور کی کچھہ تفصیل بیان کرتے ہین جو خدا اور ملائکہ مقربین کے درمیان حایل ہین ظاہر ہے کہ یہہ پردے کسی جسمی مادہ کے تو نہین ہونگے کیونکہ آنحضرت نے خود فرمادیا ہے کہ یہہ نوری پردے ہین تاکہ اون پردون پر جسمانی ظلمت کا اطلاق نہ آوے والّا اگر جسمانی پردے ہوتے تو بھی ملایکہ کے لئے وہ ہرگز حاجب نہوتے کما قال اللہ تعالےٰ اَیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُدْرِکْکُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ کُنْتُمْ فِیْ بُرُوْجٍ مُّشَیَّدَۃٍ یعنے اگر لوہے اور فولاد کے برج مین بند ہوکے بیٹھو یا زمین کے اندر گھس جاؤ تو ملک الموت بلا کسی مزاحمت کے پہونچکر روح قبض کرکے لیجاتا ہے پس خوب غور کرو کہ ان حجب جسمانی مین عزرائیل علیہ السلام کسطرح نفوذ کرکے ایک کافر کی پلید روح کو اوس سے باہر نکال لاتے ہین ملایک وارواح کی لطافت تو بہت بڑہی ہوئی ہے شیاطین وجنات جو جسم ناری رکہتے ہین اجسام خاک مین کیسے درآتے ہین یعنے جو کثیف حجاب جسمانی ہمارے جسم کے لئے حاجب ہے وہ جنات کو نہین ہے تو ملایکہ کو کیونکر یہہ تمام اجسام خاکی وناری حاجب ہوسکتے ہین تو معلوم ہوا کہ یہہ حجب جسمانی نہین لہذا اون مین مسافت مکانی نہین بلکہ وہ حجب نورانی عظمت وجلال کبریائی کے ہین جیسے کہ حدیث مین آیا ہے اور جسکے طرف شیخ سعدی نے اشارہ کیا ہے کہ؎

اگر یک سر موے برتر پرم — فروغ تجلی بسوزد پرم
یعنے مین اپنے مقام معلوم سے جو سدرة المنتہیٰ ہے سر مو بھی آگے بڑھونگا تو تجلی
الہی کی روشنی میرے پرونکو جلا دیگی اسکے دو وجہہ ہین اول یہہ کہ ہر ایک ملک کا
ایک مقام خاص ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالے حکایۃً فرماتا ہے کہ وما منا الا وله
مقام معلوم پس کوئی ملک اپنے مقام معلوم سے تجاوز نہین کرسکتا کیونکہ ایک کا
مقام دوسرے پر اعلی ہے اسکو اپنے مقام ادنے سے اعلے مین گنجایش
نہین ملتی لہذا اوسکو ملک اعلے کا مقام بمنزلہ حجاب کے ہوتا ہے یہی وجہہ ہے کہ
جبرئیل علیہ السلام نے مقام سدرة المنتہیٰ سے آگے بڑھنے مین عجز ظاہر کیا وجہ ثانی
یہہ ہے کہ بعض مظاہر محل ظہور صفات خاص الہی ہین جیسے کہ صفت استوائے کے
ظہور کا محل خاص عرش ہے اور عرش اس مظہریت صفت خاص استواء کی
وجہ سے انوار عظمت وجلال کبریائی وغیرہ صفات خاص کا بھی مظہر خاص بنا ہی
لہذا یہہ تجلیات الہی بارگاہ جلال مین اون ملایکہ کی رسائی کے مانع ہین جنکا مقام
تحت عرش ہے لہذا الملایکہ کے لئے یہہ انوار روئیت جمال الہی کے مانع ہین
جنکا نام حجاب ہے ہان جسکو اللہ چاہتا ہے اس حجاب کو اوس سے اٹھا دیتا ہی
جیسے کہ اوسکے محبوب ومقرب بندہ محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہین جو آن
حجب نورانی سے گذرے جو جبرئیل کے لئے مانع عروج تھے باوجود اسکے ذاتی انوار
کبریائی مانع رویت ذات الہی ہین پس جیسے کہ ذات آفتاب کی شدت نورانیت
ذاتی ہی حجاب رویت ذات آفتاب ہے اسیطرح اوس ذات مطلق کی ذاتی
عظمت وجلال مانع معرفت ہے جسکے ادراک مین دیدۂ بصیرت خیرہ وکور ہے پس

اس حجب عظمت وجلال ذاتی الہی کو شارع نے رداء الکبریا سے بھی تعبیر فرمایا ہے یعنے حدیث صحیح مین آیا ہے کہ لا ینظروا فی ربھم عزوجل الا رداء الکبریاء الحدیث متفق علیہ یعنے جنت عدن مین نہین دیکھینگے اپنے رب عزوجل کو سوائے اوسکے چادر کبریائی کے الحدیث یہہ حال تو حجب جسمانی کے انقطاع کے بعد عالم آخرت کا ہے مگر دنیا مین حجب ظلمانی کی وجہ سے ردائے کبریائی کی رویت بھی محال ہے چنانچہ اسطرف اشارہ فرمایا ہے حق سبحانہ تعالے نے فلما تجلی للجبل جعلہ دکا وخر موسی صعقا یعنے جبکہ خدا تعالے نے پہاڑ پر تجلی کی تو اوسکو پاش پاش کردیا اور موسے بیہوش ہو کر گر پڑے پس اس حکم الہی پر غور کرو یہہ ایک ادنے تجلی اوس نور کی ہے جو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر ڈالی اور موسی علی نبینا وعلیہ السلام اوسکی رویت مین تاب مقاومت نہ لاسکے کیونکہ جب عالم روحانی مین اوسکے رویت کی پوری قوت نہین ہے تو پھر عالم جسمانی سے یہہ حجاب نور کیونکر اٹھہ سکتا ہے یہہ ایک ایسا اشارہ ہے جسکی تصریح بغیر از ملوات بیان کے نہین ہوسکتی بس یہان اسقدر سمجھہ لینا کافی ہے کہ اوس سراپردہ جلال اور بارگاہ عزت وکمال مین بغیر از حجاب کے کسی ملک مقرب اور نبی مرسل کو بھی علماً وشہوداً تقرب حاصل نہین ہوسکتا کیونکہ انسان وملک کے علم و کشف وشہود تامہ کے لئے یہہ حجب ذاتی نورانی جو عبارت ہین اوصاف جلال وکمال ذاتی سے حاجب بصر وبصیرت ہین کبھی اٹھہ نہین سکتے اسیواسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ما عرفناک حق معرفتک یعنے جیسے کہ چاہیئے مین تجکو نہین جانا کیونکہ ذات مطلق پر کسی کا علم احاطہ

نہین کرسکتا لہذا فرمایا لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک الحدیث
یعنے تیری تعریف مین نہین کرسکتا کیونکہ جب کنہ ذات کی معرفت ہی محال ہے
توپھر اوسکی حقیقی توصیف بھی محال ہوگی غرض اس عجز معرفت و توصیف کی وجہ
یہی حجب عزت وجلال ذاتی ہین اور اوس ذات مطلق کی یہہ ایسی مستوری ہے
جہان کسی ملک وانسان کے فکر کی بھی رسائی ممکن نہین پس اللہ تعالے جیسے
کہ آپ اپنے ذات کو جانتا ہے دوسرا کوئی پہچان نہین سکتا الحق کمال معرفت
انسان کی یہی حد ہے کہ العجز عن درک الادراک ادراک یعنے اوسکے ادراک
کے پانے سے عاجزی کا ظاہر کرنا ہی ادراک ہے۔

امام غزالی احیا مین فرماتے ہین کہ وھوان احد الاقسام ما تکل الافہام
عن ادراکہ ومن جملتہ الروح ومن جملتہ بعض صفات اللہ تعالے
ولعل الاشارۃ الی مثلہ فی قولہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ان اللہ سبحانہ
سبعین حجابا من نورہ لو کشفہا لاحرقت سبحات وجہہ کل من ادرکہ البصر
یعنے پوشیدہ امورین سے ایک قسم وہ ہے جسکے ادراک سے فہم عاجز ہون
اور اوس قسم مین روح اور بعض اللہ تعالے کی صفتین داخل ہین اور غالبا
اس جیسے بات کی طرف اشارہ ہے اس حدیث شریف مین کہ اللہ پاک کے
لئے ستر پردے نور کے ہین اگر اونکے کہولدے تو اوسکی ذات کی روشنیان
جلا دین تمام چیزون کو جو اوسکی نظر کے سامنے ہون یعنے تمام مخلوق نابود ہوجائے
روایت کیا اس حدیث کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے اور اسی مضمون کی
دوسری حدیث حجابہ النار والنور لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ کل

شی ادرکہ بصرہ متفق علیہ وارد ہے جسکی شرح مین قال صاحب العین
والھروی وجمیع الشارحین للحدیث من اللغوین والمحدثین معنی سبحات
وجھہ نورہ وجلالہ وبھاوہ واما الحجاب فاصلہ فی اللغۃ المنع والستر
وحقیقۃ الحجاب انما تکون للاجسام المحدودۃ واللہ تعالے منزہ عن الجسم
والحد و المراد ھنا المانع من رویتہ وسمی ذلک المانع نورا اونارا لانھما
یمنعان من الادراک فی العادۃ لشعاعھما والمراد بالوجہ الذات والمراد
بما انتھی الیہ بصرہ من خلقہ جمیع المخلوقات لان بصرہ سبحانہ وتعالے
محیط بجمیع الکائنات ولفظۃ من لبیان الجنس لا للتبعیض والتقدیر لو زال
المانع من رویتہ وھو الحجاب المسمے نورا اونارا وتجلے لخلقہ لاحرق
جلال ذاتہ جمیع مخلوقاتہ اور کہا صاحب العین اور ہروی اور جمیع شارحین
حدیث اہل لغت وحدیث نے سبحات وجہ کی معنی اوسکا نور اور جلال اور بہا ہے اور
حجاب کا اصل لغت مین منع اور ستر ہے اور حقیقی معنی حجاب کی مخصوص ہے واسطے
اجسام محدودہ کے اور اللہ تعالے پاک ہے جسم اور حد سے اور یہان مراد اوس
حجاب سے وہ امر ہے جو مانع اوسکے رویت کا ہے اور اس مانع کا نام نور یا نار
ہے اسواسطے کہ یہہ دونون مانع ہین ادراک کے عادت مین بسبب اون دونون
کے شعاؤن کے اور مراد وجہ سے ذات ہے اور مراد انتہاے نظر سے اوسکے
اپنے خلق سے تمامی مخلوقات ہین کیونکہ نظر اوس سبحانہ تعالے کی محیط ہے
جمیع کائنات کے لئے (اس احاطت نظری سے مسافت ثابت نہین ہوتی
کیونکہ حد و محدود کی نفی اس نظری احاطت کے ساتھہ کردی گئی ہے پس فع حجا

جو عبارت ہے تجلی جلالی یا تجلی نظری سے وہی سبب ہلاکت عالم ہے جیسے کہ کوہ
طور کا حال معلوم ہے) اور لفظ من کا واسطے بیان جنس کے ہے اور واسطے
تبعیض اور تقدیر کے نہین ہے اور مراد یہہ ہے کہ اگر اوٹھایا جاوے یہہ
مانع اوسکے رویت سے وہ حجاب جسکا نام نور او رنار ہے یا آشکارا ہو لیوے
خلق پر تو البتہ جلا دیگا اوس ذات کا جلال اوسکے مخلوقات کو انتہی پس ان
تمام بیانات و تحقیقات سے ظاہر ہوگا ان حجب نورانی مین فصل مکانی نہین
ہے بلکہ یہہ حجاب اوسکا ذاتی جلال ہے جسکا دوسرا نام رداء الکبریا ہے
پس یہہ ردائی کبریائی کبھی اور کسی وقت اوسکے وجود سے جدا نہین ہو سکتی
کیونکہ یہہ ذاتی صفت کبریائی ہے ولله المثل الاعلی جیسے کہ آفتاب جہانتاب کا
ذاتی نور اور اوسکا شدۂ ظہور ہی سبب خیرگی بصارت و حجاب رویت ہے
اسیطرح صفات کاملہ جلال و کبریائی حجب ذات باری ہین یعنے اس ذات
کی کمال قربت اور اوسکے نور کا شدۂ ظہور ہی حجاب رویت و مانع بصر و بصیرت
ہے ہرچند کہ وہ اقرب من حبل الورید ہے مگر اوسکی دید چشم بصیرت سے بعید
ہے ہرچند کہ وہ نور ہے مگر اوسکا شدۂ ظہور ادراک دیدۂ بصارت سے دور
ہے گو اوسکی ذات فی حد ذاتہ حجب نورانی مین مستور ہے مگر منشا قان لقاء ہمیں
من ورائے حجاب اوسکا ظہور ہے اسی واسطے جبکہ آنحضرت صلی الله علیہ
وآلہ وسلم سے ہل رایت ربک پوچھا گیا تو آپنے اوسکے جواب مین رایت
نورا فرمایا اور بہشتیونکی رویت بھی من ورائے حجاب نور ہوگی جسکا دوسرا
نام آپنے رداء الکبریاء کہا اور اس عالم دنیا مین باوجود کمال ظہور کے

ذات اسی حجاب نور مین مستور ہے جسکا مذکور اس آیت نور اللہ نور السموات والارض مین مسطور ہے جسکی تفسیر مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلی نے یہہ لکہی ہے کہ اگر کج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود حضرت حق دربیان طلسم الہی ہمان ذات مجردۂ مقدسہ نور السموات والارض است یعنے اس کیفیت ظہور نور مین غور کرنیوالی کی کج فہمی حجاب ادراک ومعرفت نہو تو صاف ظاہر ہے کہ وہی ذات نور السماوات والارض ہے لہذا اسی نور سے تمام عالم کا ظہور ہے پس یہہ سر ظہور ایک ایسا طلسم الہی ہے کہ اکثر اہل نظر کی نظر فکر سے مستور ہے وقال الامام عبد الوہاب الشعرانی فی قواعد الکشفیہ نقلا عن سیدی علی بن وفا وفی حدیث رواہ الترمذی فی نوادر الاصول مرفوعا ان اللہ تعالے احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار وان الملاء الاعلے یطلبونہ کما یطلبونہ انتم ای کما تطلبون الحق فی جہۃ العلویات کذلک الملاء الاعلے یطلبونہ فی جہۃ السفلیات الخ یعنے کہا ہے امام عبد الوہاب شعرانی نے قواعد کشفیہ مین کہ کہا ہے علی بن وفا نے اس حدیث مرفوع مین جسکو ترمذی نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالے پوشیدہ ہے عقلون سے جیسے کہ پوشیدہ ہے نظرون سے اور طلب کرتے ہین ملاء اعلی اوسکو ویسا ہی جیسا کہ دہونڈہتے ہین تم اوسکو یعنے جیسا تم دہونڈہتے ہین اوسکو علویات مین یعنے عرش وسما پر اسیطرح ملاء اعلی دہونڈہتے ہین اوسکو سفلیات میں یعنے ارض وتحت الثری مین انتہی۔

پس بیانات بالا سے شبہ اول مرتفع ہوگیا کہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ

پوشیدگی بوجہ پردہاے نوری کے ہے نہ بسبب فاصلہ و دوری کے
اصل تو یہہ ہے کہ ان حجب نوری کا عدم انکشاف ہی سبب ثبوت دوری
ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے حدیث نزول مین نزول کے
نسبت یہہ فرماتے ہین کہ جب خدا تعالے کا ہر رات مین آسمان دنیا
پر آنا ثابت کرین تو یہہ ستر پردے نور کے اسرافیل اور جبرئیل علیہما السلام
کے اور خدا کے درمیان ہین وے اوسوقت کہان رہتے ہین علاوہ
خدا کا جبرئیل اور اسرافیل علیہما السلام کے نیچے ہوجانا ثابت ہوجاتا ہے الخ
اگرچہ مولوی صاحب کے یہہ سوالات تقدیری و فرضی ہین مگر جبکہ مولوی صاحب
کا خیال اصلی ذات حق سبحانہ تعالے کے نسبت فوقیت انفصالی کے ساتھ
ہے تو یہہ تقدیری صورت بھی حقیقی کیفیت کے ساتھہ دکہائی دیتی ہے
حالانکہ اس نزول جسمانی و مسافت مکانی کا مفہوم خلاف حقیقت ہے کیونکہ
یہہ نوری حجب صفات جلالیہ ذاتیہ ہین جو باوجود ذاتی احاطت و فوقیت
تامہ کے مانع رویت ہین ہمنے اس حدیث نزول کی شرح التنزیہ فی التشبیہ
مین کی ہے جسکے دیکھنے کے بعد ظاہر ہوجاویگا کہ باوصف نزول کے ذات
حق سبحانہ تعالے کی تمام جبرئیل و میکائیل وغیرہم علیہم السلام کے تحت نہین
ہوجاتی بلکہ اوسکی فوقیت ذاتی جمیع امکنہ فوق و تحت پر فوق ہے جسکا ثبوت
اسکے پیشتر ہوچکا ہے۔
مولوی صاحب کا یہہ دوسرا شبہ کہ اگر خدا اور انبیا ملے جلے رہین اور
اون مین فاصلہ کی جدائی نہ ہے تو جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا انا

کیا انتہی۔ اس شبہ کا رفع حکمت خلق مین فکر کرنے سے ہوجاویگا جسکے نسبت یہہ ارشاد ہے کہ او لم یتفکروا فی خلق السموات والارض کیونکہ اللہ تعالے کی ذات جیسے کہ واحد ہے اسیطرح اپنے ہر فعل مین بھی وحدانیت کا سلسلہ رکھا ہے یعنے تمام عالم کے انتظام مین ایک ہی ترتیب ہے اور تمام انتظام کا ایک ہی سلسلہ ہے جسمین کچھہ تفاوت نہین تاکہ ترتیب و انتظام واحد اوسکے صانع کی وحدانیت پر دلیل ہو تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ اللہ تعالے نے انسان کو اپنا مافی الضمیر دوسرے پر ظاہر کرنیکے لئے نطق دیا مگر اوسکے درمیان ہوا کو واسطہ کیا تا ایک انسان کی بات دوسرے کو سنائی دے حتی کہ اپنے موہنہ کی بات اپنے کانون سے سننے کے لئے بھی ہوا واسطہ ہوئی ہے اور اشیاء کی رویت کے لئے اللہ تعالے نے آنکھہ دئے مگر اوسکا ذریعہ نور کو ٹھہرایا یہان تک کہ انسان اپنی ہی آنکھہ سے اپنے آپکو بغیر واسطۂ نور آفتاب وغیرہ کے نہین دیکھہ سکتا اسیطرح روح کے ادراک کے لئے حواس واسطہ ٹھہرے پس ظاہر ہے کہ جملہ اعضاے بدن پر روح کی ذاتی احاطت ہے جسمین کوئی فصل و مسافت نہین باوجود اس قربت کے پھر جسم و روح کے درمیان حواس کی وساطت کی ضرورت وہی سلسلہ ترتیب ہے جو حکمت انتظامی عالم کے ساتھہ وابستہ ہے اور اسی ترتیب انتظامی کے زیر سلسلہ خدا اور انبیاء علیہم السلام کے درمیان جبرئیل کا واسطہ چلا آتا ہے کیونکہ خدا کی یہہ حکمت ترتیب انتظامی عالم اجسام وارواح مین ایک ہی سلسلہ کے ساتھہ مسلسل ہے۔

دیکھو انسان بغیر دماغ مین سوچے ہوسے کاغذ پر نہین لکھہ سکتا

بلکہ کاتب کسی صورت یا کلمہ کو اول دماغ مین سوچتا ہے تو پھر بواسطہ دماغ کے قلب
اپنے عالم بدن کے کامون کی تدبیر کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے خالق کے اوصاف
پر پیدا ہوا ہے کہ خلق آدم علی صورتہ یعنے پیدا کیا آدم کو اپنے صفات پر کیونکہ
روح انسانی جسم و جوہر و متحیز نہین ہے اور نہ بدن انسانی مین حلول کرتی ہے اور نہ
اوس سے متحد ہوتی ہے غرض روح بذاتہ بیچون و بیچگونہ ہے اور یہ سب اوصاف
روح کے ذات الہی کے صفات کے متشابہ ہین لہذا روح صفات وجودی حیات
و علم و ارادہ وغیرہ سے بھی متصف ہے لہذا اسکے افعال بھی فعل الہی کے صورت
مین واقع ہوے ہین مثلاً اللہ تعالے تمام عالم مین بواسطہ عرش کے تصرف
کرتا ہے اور زمین سے آسمان تک تمام کامون کی تدبیر بواسطہ عرش ہی کے
کرتا ہے کیونکہ عالم مین کوئی صورت بغیر عرش مین حادث ہونے کے نہین بنتا
کیونکہ جبتک کسی مکتوب کی صورت کاتب کے خیال مین متصور نہو اوس کا وجود
خارج مین ممکن نہین ہے یہ افعال انسانی افعال الہی کے ہی صورت پر
واقع ہوے ہین یعنے آدمی کا تصرف بدن (عالم صغیر) پر متشابہ ہے تصرف
خالق اکبر کے زمین و آسمان (عالم کبیر) مین یعنے انسان کا تصرف اپنے چھوٹے
عالم مین مثل اوس بڑے تصرف کے ہے جسکا متصرف اللہ تعالے ہے پس
اس تصرف کے باب مین ارادہ کو قلب سے وہی نسبت ہے جو امر الہی کو عرش سے
ہے اور قلب کو دماغ کے وہی نسبت ہے جو عرش کو کرسی سے ہے اور حواس کو
انسان سے وہی نسبت ہے جو فرشتون کو ذات الہی سے ہے اور جیسے کہ فرشتگان
خلقت اللہ تعالے کی اطاعت و حکم برداری پر مجبور ہے جنمین انحراف و نجات کی

تاب وقدرت نہین ویسے ہی جمیع حواس انسان کے مطیع ومنقاد ہین اور ہرگز مخالفت پر قادر نہین اور اعضا واعصاب مثل آسمانون کے ہین کیونکہ آسمانونکے تحریک سے جیسے کہ صورتین پیدا ہوتی ہین اسیطرح اعضا کی تحریک سے صور مخیلہ کو قلم لکھتا ہے اور انگلی کی قدرت مثل طبیعت مسخرہ کے ہے جو اجسام مین مفوض ہے اور سیاہی مثل عناصر کے ہے جو مرکبات کے جمع وتفریق کے اصول ہین اور اور خزانہ خیال مثل لوح محفوظ کے ہے پس جسقدر اس موازنہ کی حقیقت پر اطلاع ہوگی اوسیقدر اس حدیث کا مطلب صحیح بھی سمجھا جاویگا اس اجمال کی تفصیل امام غزالی کے رسالہ مضنون مین تلاش کرو۔

مگر یہ یاد رہے کہ یہ نسبت حق سبحانہ تعالے کی عرش کے ساتھہ بنفسہ وجوبا نہین ہی بلکہ عادتا ہے لہذا اس کا خلاف محال نہین ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسانی مین یہ عادت رکھی ہے کہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر اور اوسمین تصرف نکر سکے اگرچہ حق سبحانہ تعالے اوسپر قادر ہے کہ قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کراوے اگر ارادۂ ازلی اور کلمۂ قدیمہ اوسپر سابق ہو اور کلمہ قدیمہ سے انبیاء کے ساتھہ اوس کا علم مراد ہے اور جب اوس کا یہ ارادہ متعلق نہوا تو اوس کا خلاف ممتنع ہوا لیکن یہ امتناع ذات قدرت مین قصور کے سبب سے نہین ہے بلکہ اوسکے محال ہونے کا سبب یہہ ہے کہ جو کچھہ کہ اوسکے ارادہ قدیمہ اور علم ازلیہ کے خلاف ہو تو وہ محال ہے اسیواسطے حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے فلن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا یعنے اللہ تعالے کی عادت مین تم کبھی تغیر وتبدل کو نپاؤگے اور یہ تغیر وتبدل بنفسہ محال نہین ہے بلکہ ارادہ ازلی اور علم سرمدی نے اوسکو محال کیا ہے اور جب

یہہ دونون واجب ہین تو اوس کا نتیجہ بھی واجب ہوا اور اوسکا نقیض محال ٹھہرا پس
یہہ بذاتہ محال ہوا بلکہ لغیرہ محال ہے کیونکہ اسکے خلاف مین علم ازلی کا جہل سے انقلاب
اور مشیت ازلی کا فقدان لازم آئیگا اور یہ دونون محال اور ممتنع ہین۔
پھر مولوی صاحب فرماتے ہین کہ مالابدمنہ کے شروع مین جو بطور عقاید لکھا گیا ہی
اوس مین قرب و معیت و احاطہ خدا کو ذاتی کہا ہے سو اوسکو بعض علمائے عالم اپنے
اعتقاد کی سند گردانتے ہین الخ اسکے بعد مالابدمنہ کی یہہ عبارت نقل کر گئے کہ
او تعالے محیط اشیاء است باحاطۂ ذاتی و قرب و معیت باشیاء دارد نہ آن
احاطہ و قرب کہ درخور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب اقدس او نیست انتہے۔
یعنے وہ اللہ تعالے تمام چیزون پر احاطہ کیا ہے ساتھہ احاطۂ ذاتی کے اور اشیاء
کے ساتھہ قرب و معیت رکھتا ہے نہ ایسا احاطۂ قرب جو ہمارے فہم قاصر مین آسکے
کہ وہ لایق جناب پاک باری نہین انتہے۔
مولوی صاحب فرماتے ہین کہ اس قول سے احاطہ و قرب و معیت ذاتی عالم
کے ساتھہ ثابت ہوتی ہے پس اس قول کے غیر صحیح ہونے پر کئی وجہ سے گفتگو
کیجاتی ہے پہلی وجہہ یہہ کہ یہہ قول مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین وغیرہم
کے اقوال کے ساتھہ اور خود امام ربانی پیر پیران قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہین
اونکے قول کے بھی مخالف ہے کہ انہون نے فرمایا ہے کہ قرب او تعالے علمی است
چنانکہ مقرر اہل حق است الخ۔
واضح باد کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے اس عموم احاطت کے ذاتی کہنے مین تو
قولہ تعالے وھو بکل شئ محیط کی تفسیر کی ہے پس اگر کسی دوسرے مفسر نے

اسکی تعبیر علم کے ساتھہ کی ہے تو اوس سے احاطت ذاتی کی پہلی تفسیر باطل نہین ہوتی اور نہ یہہ تفسیر مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرون کی تفسیر کے کیونکہ بعض مفسرین اہل سنت نے آیات معیت و احاطت کی تفسیر احاطت و معیت ذاتی کے ساتھہ کی ہے جسکو ہم اول ثابت کر آئے ہین اور نہ انکی یہ تفسیر مخالف قول امام ربانی ہے جسکی تصدیق امام ربانی کے اون اقوال سے ہو سکتی ہے جنکو ہم اس رسالہ مین نقل کر آئے ہین چنانچہ امام ربانی اپنے پیرزادون کے نام جو مکتوب ۲۶۶ جلد اول مین عقاید اہل سنت کا بیان کیا ہے لکھتے ہین کہ احاطہ وقرب علمی گفتن از تاویلات متشابہ است و ما قایل آن تاویل نیستیم الخ پس اس صورت مین ہمارے مولوی صاحب کا یہہ اعتراض صحیح نہین ہو سکتا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا قول اپنے پیر پیران امام ربانی کے مخالف ہے بلکہ بالکل موافق ہے یہان اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مالابدمنہ کی جس عبارت و بیان پر مولوی صاحب نے اعتراض کیا ہے دراصل وہ پیر پیران امام ربانی کے اسی مکتوب محولہ بالا کا اقتباس ہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہین کہ دوسری وجہ رد کی یہہ ہے کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے کہا وہ معنی قرب و معیت و احاطہ کا جو ہمارے فہم قاصر مین آتا ہے خدا کے لایق نہین تو پھر کس کے فہم مین آتا ہے وہ کونسا معنی ہے اور اوس پر کونسی دلیل آیات و احادیث سے یا اجماع و جمہور سلف و خلف سے ثابت ہے بتلانا ضرور الخ اس اعتراض کا جواب یا تو خود ہمارے مولوی صاحب ہی کو دینا چاہئے کیونکہ یہ اعتراض اونہین کے پیران پیر پر عاید ہوتا ہے یا اسکی معنی اونکو اپنے پیر پیران سے ہی دریافت کر لینا چاہئے کیونکہ یہی عبارت امام ربانی رح نے جو مولوی صاحب کے بھی

پیر پیران طریقت ہین اپنے مکتوب ۲۶۶ مین لکھے ہین جسکو قاضی صاحب نے بھی نقل کردی ہے چنانچہ اصل عبارت امام ربانی رح کی یہہ ہے کہ او تعالے در ہیچ چیز حلول نکند و ہیچ چیز در وے حال نہ بود اما او تعالے محیط اشیا ر بود و قرب و معیت با اینہا دارد نہ آن احاطہ و قرب و معیت کہ در خور فہم قاصر ما باشد الخ یہان امام ربانی رح اشیا کے ساتھہ حق سبحانہ تعالی کی احاطت و قربت و معیت کو بیان کرکے پھر ذات مطلق کے محل ہونے یا اوسکے حلول کرنے کی نفی سے احاطت و قربت و معیت ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ اشیار کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے کی ذاتی احاطت و قربت و معیت ہی کی صورت مین حلول و اتحاد کا شبہہ ناشی ہوتا ہے لہذا آپنے فرمایا کہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت و معیت کے معنے ایسے نہین ہین جو معنی مقارنت و مجاورت و حلول و اتحاد کے ہمارے فہم مین آتے ہین کہ وہ لایق ذات قدسی الہی نہین لہذا اس قربت و احاطت و معیت ذاتی کا معنی بغیر حلول و اتحاد و مماسات و محاذات کے کیسکے فہم قاصر مین نہین آسکتے چونکہ اس قرب و احاطت کے معنی مین اوصاف اجسام بھی مشتمل ہین اور بغیر ان اوصاف کے معنی تنزیہی کے ادراک مین فہوم عوام کے قاصر ہین لہذا حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت کو قربت اجسام پر حمل کرنے سے احتراز کرنے کے لئے کہا ہے کہ اوس قرب الہی کی معنی مین ہماری فہم قاصر ہے پس تاویل سے رد کرنے کے باب مین یہی طریقہ سلف و خلف کا تہا کیونکہ اصحاب سلف نے بہی ان صفات متشابہات کی تاویل و تفسیر نکی۔

پہر مولوی صاحب فرماتے ہین تیسری وجہ اسکی رد کی یہہ ہے کہ خود قاضی صاحب نے

نیچے چلکر کہا این چنین حضرات فرموده اند ایمان آریم کہ حق سبحانہ تعالے محیط اشیاء است وقریب ومعنی احاطہ وقرب ومعیت ندانیم کہ چیست انتہی۔ یعنے اسطرح بزرگان دین نے فرمایا کہ ہم ایمان لاتے ہین کہ خدا ے تعالے احاطہ کرنیوالا عالم کا اور قریب ہے اور معنا احاطہ وقرب ومعیت کا ہم نہین جانتے کہ کیا ہے انتہی اس عبارت سے پہلی بات صاف رد ہوجاتی ہے کیونکہ جب معنا احاطہ وغیرہ کا معلوم ہی نہین تو پہر احاطہ ذاتی اور قرب معیت ذاتی ہے سو کیون معلوم ہوا انتہے۔ یہہ سوال بھی مولویصاحب کو اپنے مرشد اعلے سے ہی کرنا چاہئے کیونکہ امام ربانی رح نے بھی اپنے مکتوب مذکور مین اسیطرح لکہا ہے کہ معنی احاطہ وقربت ومعیت ندانیم کہ چیست مگر اوسکے ساتہہ ہی اسقدر اور زیادہ کیا ہے کہ احاطہ وقربت علمی گفتن از تاویلات متشابہ است وما قایل تاویل آن نیستیم الخ پس اب مولوی صنا وقاضی صاحب کے پیر پیران کے اس بیان سے مولوی صاحب کے سوال کا جواب ملجاویگا کہ بیشک حق سبحانہ تعالے کی احاطت وقربت ومعیت ذاتی ہے اور اوسکو علمی کہنا تاویل ہے کیونکہ اللہ تعالے اپنی ذاتی احاطت ومعیت کو خود آپ ہی فرمادیا ہے کہ واللہ بکل شئ محیط وھو معکم یعنے اللہ تعالے سب چیزون پر احاطہ کیا ہے اور اللہ تعالے تمہارے ساتہہ ہے لیکن احاطت اور معیت کی معنی نہ اللہ تعالے نے فرمایا ہے اور نہ آنحضرت نے اور نہ آپ کے صحابہ وغیرہم نے کہ اس سے کیا مراد ہے اور یہ کیسی احاطت ومعیت ہے اسیواسطے قاضی صاحب نے فرمایا ہے کہ ہم اس احاطت ومعیت کے معنی کو نہین جانتے کہ وہ کیسی ہے اور اس سے کونسی معنی مراد ہے خدا ہی خوب جانتا ہے تفویض کی یہی معنی ہین اور یہی طریقہ صحابہ وتابعین ہے پس

احاطت وقربت معیت کی معنی کا نہ معلوم ہونا پہلے قول کا منافی نہین ہوسکتا کیونکہ اللہ محیط ہے اس مین دو لفظ ہین ایک تو لفظ اللہ کا مدلول ذات حق تو معلوم ہے اور دوسرے لفظ احاطہ کا مفہوم مجہول ہے کہ وہ کیسی احاطت ہے اور اس سے اللہ تعالے کی کیا مراد ہے۔

پھر مولوی صاحب فرماتے ہین کہ چوتھی وجہ یہہ کہ اس مضمون پر عطف کرکے بلا فصل کہا ہمچنین استوائے او بر گنجایش او در قلب مومن و نزول او در آخر شب تا آسمان پائین کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین ید و وجہ کہ نصوص بآن ناطق اند ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در پئے تاویل آن نباید آمد و تاویل آن مفوض بعلم الہی باید کرد انتہی۔

اسکے نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہہ ہے کہ جب استوا و نزول وید و وجہ کی ظاہری معنون پر حمل نکرین تو پھر قرب و معیت کا ظاہری معنی اون مذکور صفات استواء وغیرہ کے ظاہری معنون سے زیادہ برائیان پر شامل ہے جیسے کہ پلید جگہون مین بھی ذات پاک کا رہنا لازم آتا ہے تعالے اللہ عن ذلک علوا کبیرا انتہے۔

واضح باد کہ غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ قاضی صاحب کے کلام مین تناقض نہین کیونکہ وہ کب کہتے ہین کہ قرب و معیت کے ظاہری معنی جسمی لین جنمین حلول و اتحاد و مقارنت واقع ہوتی ہے بلکہ انکا منشاء یہہ ہے جیسے کہ ذاتی استوے علی العرش منصوص ہے ویسی ہی اوسکی ذاتی قربت و معیت نصًا ثابت ہے مگر جسطرح استوے کی ظاہری معنی جن مین مماس و استقرار

مکانی لازم آتا ہے نہین لیتے اسیطرح اس قربت ومعیت ذاتی کی ظاہری معنی بھی جن مین حلول واتحاد لازم آتا ہے نہ لینا چاہئیے بلکہ استوے ونزول وید ووجہ وقرب ومعیت وغیرہ جملہ صفات الہی کی اصلی معنی ومراد کو علم الہی پر تفویض کرین جیسے کہ سلف صالحین کا طریقہ تھا۔

پہر مولوی صاحب فرماتے ہین کہ ایک بڑی بڑی بات مالابدمنہ مین کی یہ ہے کہ انہون نے بعد اوسکے کہا انکار نصوص کفر است وتاویل آن جہل مرکب انتہی پس انکار کرنا ان آیات واحادیث کا جسمین مذکور باتین اور اونکے مانند ہین بیشک کفر وضلالت ہے لیکن اونکی تاویل کرنی جہل مرکب جو کہا یہہ بہت بری بات ہے اور اہل سنت کے سلف وخلف کے بزرگون کے ساتہہ بڑی بے ادبی ہے الخ اور پھر فرماتے ہین کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ابن عباس کے حق مین یہ دعا دی کہ یا اللہ فقیہ بنا ابن عباس کو دین مین اور سکہلا اوسکو تاویل انتہے حالانکہ خود مولوی صاحب اس بات کو تسلیم کر چکے ہین کہ سلف صلح کا مذہب جملہ صفات متشابہات کے نسبت تفویض تہا آخر تفویض کی کیا معنی ہی کہ نہ تاویل کرین اور نہ تفسیر بلکہ اوسکی مراد کو علم الٰہی پر تفویض کرین اور امام نووی کے اوس قول سے جسکو مولوی صاحب نے استوا علے الاحوا مین لایا ہے ثابت ہوتا ہے کہ آیات وصفات کے نسبت دو قول ہین پہلا قول مذہب سلف کا ہے یا کل کا ہے وہ یہہ ہے کہ نہ گفتگو کیجاوے معنی مین اوسکے چنانچہ ابو القاسم لالکائی تو کہتے ہین کہ ان صفات کی جو تفسیر کرے تو وہ طریقہ نبوی سے نکل جاویگا انتہے۔ دوسرا قول متکلمین کا مذہب ہے وہ یہ کہ آیات واحادیث صفات کی

تاویل کرین اسطرح کہ ذات حق سبحانہ تعالےٰ کے لایق ہو الخ پس اس صورت مین قاضی صاحب کا مطلقاً تاویل کرنے سے روکنا مخالف مذہب سلف تو نہین ٹہرا بلکہ اونکے موافق نکلا چونکہ تاویل کے دو قسم ہین ایک تو اوسکی مرادی اور حقیقی معنی کا دریافت کرنا دوسرا حقیقت کا حمل مجاز پر کرنا یہہ دوسری قسم تاویل کی عقل و قیاس پر منحصر ہے جسپر اعتماد حاصل نہین ہو سکتا کیونکہ احتمال خطا ممکن ہے کہ مراد غیر مراد ٹہرے چونکہ قلوب زایغہ فتنہ و فساد کے پیرو ہوتے ہین لہذا وہ اللہ تعالےٰ کے صفات متشابہات کے ایسے معنے مراد لیتے ہین جو شایان شان قدس الہی نہین ہوتے پس اس قسم کی تاویل کرنا بیشک جہل مرکب ہے وبس۔

اب رہی یہہ بات کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حق مین تفقہ فی الدین کے ساتہہ علم تاویل کے سکہلانے کی دعا کی تہی — اوس سے وہ قیاسی تاویل مراد نہین جسمین عوام مبتلا ہین بلکہ یہہ تاویل تفقہ فی الدین کا نتیجہ ہے جو معنی حقیقی کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالےٰ نے حضرت یوسف علی نبینا و علیہ السلام کو اس تاویل کا علم خود آپ سکہلایا تہا کما قال اللہ تعالےٰ ولنعلمہ من تاویل الاحادیث واللہ غالب علے امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔

یہان اکثر الناس کو جو اس علم تاویل سے بے نصیب ہین جاہل قرار دیا کیونکہ اونکی تاویل اٹکل یعنے محض وہم و قیاس پر مبنی ہے جو بوجہ لاعلمی کے حقیقت کا حمل مجاز پر کیا جاتا ہے جسکا نتیجہ آخر تشبیہ و تجسیم یا کبہی تعطیل کا نکلتا ہے لہذا انبیاء علیہ السلام نے اون کا نام کجرو رکہا اور اس تاویل کے راستہ کو مسدود کر دیا

اور فتنہ مین پڑنے سے بچایا لہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے طریقہ تفویض کو اختیار کیا اور کسی صفت متشابہ مثل استواء و فوق و قرب و معیت وغیرہ کی تاویل نکی اگرچہ مولوی صاحب نے بھی اس امر کو اپنے تصنیفات مین ثابت کیا ہے مگر ساتھ ہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو امام المؤولین قرار دینے مین مولوی صاحب کو تسامح ہوگیا ہے کیونکہ مولوی صاحب نے اس تاویل کے ثبوت کے نسبت جو قول ابن عباس رض کا وھو معکم کی تفسیر مین عالم بکم کا لایا ہے اوس سے اونکا مدعا ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ اس قول عالم بکم مین معیت کی تاویل علم کے ساتھ نہین کیگئی ہے بلکہ ضمیر ہو کا مرجع جو اللہ عالم ذات ہے اوسکی معیت ذاتی کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اگر اس تعبیر یا تفسیر کو تاویل کہو تو بھی ذات اللہ کی تاویل صفت علم کے ساتھ واقع ہوی ہے نہ کہ لفظ معیت کی جو صفت متشابہ ہے پس وھو معکم یعنے اللہ کی ذاتی معیت کو علمی معیت کے ساتھ تعبیر کرنے کی صورت مین بھی صفت معیت کی بلا تاویل یعنے اوسکی معنی مجھول رہی جسکی کوئی تاویل و تفسیر نہین کیگئی ہے غرض ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صفات متشابہات مثل ید و وجہ و نزول و فوق و استواء اور قرب و معیت و احاطت وغیرہ کی تاویل ماثور نہین ہے۔ مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب مین فرماتے ہین کہ حدیث شان نزول واذا سألك عبادي عني فاني قريب۔ سے قرب ذاتی بلا حلول کا جو دعوے کرتے ہین اور عوام کو شبہ مین ڈالتے ہین سو اونکے اس استدلال کا جواب کئی طرح سے دیا جاتا ہے۔ شبہ اول یہہ ہے کہ اس حدیث کا ظاہر معارض ہے

اوس حدیث کا جسکی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے وہ حدیث نزول ہے جس سے
ذات خدا کا عالم مین نہونا اور عرش سے اوتر کر آسمان دنیا پر رہنا پچھلی تہائی
رات مین آنا ثابت ہوتا ہے الخ یہان مولوی صاحب نے اس حدیث نزول کی
صحت پر اتفاق کیا اور عرش سے آسمان دنیا پر اوترنے کو مان لیا حالانکہ
یہہ حدیث صحیح و متفقہ معارض ہے مولوی صاحب کے اس دعوے کی جو حق
سبحانہ تعالے کی ذات کو لامکان مین ٹہراکر عرش و سما کے ساتہہ فاصلہ
مکانی ثابت کیا ہے پس یہ حدیث صحیح نزول کی فوقیت انفصالی عرش کے
معارض ہونے کے باوصف پہر اوسی کو حدیث معیت ذاتی کا معارض ٹہرانا
صحیح نہین ہے کیونکہ قرب و عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی احادیث
صحیحہ و متفق علیہ سے ثابت ہے منجملہ انکے ایک ابو موسے اشعری کی مروی
حدیث ہے جو گذرچکی اسکے سوا اور احادیث صحیحہ ہین جو آئندہ مذکور ہونگے۔ لطف
تو یہہ ہے کہ حدیث نزول سے ذاتی فوقیت عرش کی قید باطل ہوتی ہے اور
اوس ذات کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے اور یہی مطلقیت ذاتی قربت
ذاتی کی موید ہے بخلاف اوسکے ذات حق سبحانہ تعالے کا عرش پر بجہت
فوقیت انفصالی مقید ہونا کسی حدیث سے ثابت ہی نہین ہے تو پہر یہ حدیث صحیح
نزول کی قرب ذاتی کے کیونکر معارض ہوگی مولوی صاحب کا دوسرا شبہہ یہہ
ہے کہ یہہ حدیث اعرابی اور بھی صاف معارض اور مخالف ہے آیات استوے
اور آیت اامنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض انتہی حالانکہ سوا اوسکے جسے
اوس حدیث کا معارض جن دو آیات استوی علی العرش اور من فی السماء

ٹھرایا ہے یہہ دونون آیات بھی ایک دوسرے کے معارض ہین کیونکہ پہلی آیت سے تو ذات خدا کا استوی علے العرش ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے خدا کی ذات کا آسمان مین ہونا متحقق ہوتا ہے اور یہ معارضہ تیسری آیتہ - فانی قریب سے رفع ہوجاتا ہے کیونکہ جبکہ اللہ تعالے کی عموم احاطت و قربت ذاتی متحقق ہوجاوے تو اوس ذات مطلق کی اس قربت سے عرش وارض وسما خارج نہین ہوسکتے پس اس صورت مین وہ حدیث متنازعہ جس سے عموم قربت ثابت ہوتی ہے معارض آیات استوی علی العرش اور آیہ ا امنتم کے ہرگز نہین ٹہرتی بلکہ دراصل حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق کا بجہت فوقیت انفصال عرش کے اوپر بمسافت مکانی مقید کر ڈالنا ان دونون آیات علے العرش و فی السماء کے سوا اس حدیث قربت و آیات عموم سعیت و احاطت کے بھی معارض ہے فتامل - مولوی صاحب کا تیسرا شبہہ یہہ ہے کہ یہ حدیث اعرابی صحاح ستہ کی کتابون کی نہین ہے بلکہ چوتھے طبقے کی حدیثون کے کتابونکی ہے کہ جنکا اہل سنت کے پاس چندان اعتبار نہین الخ مین یہان محدثین کے طور پر اسکے صحت کے ثبوت پر معارضہ کرنا اور طول دینا نہین چاہتا بلکہ اسکی صحت صرف متفق علیہ حدیث ابوموسے اشعری کے ساتھہ تطبیق دینے سے حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ دونوںکا مفہوم واحد ہے یعنے اس حدیث صحیح مین آنحضرت نے اوس اعرابی کے سوال تقدیری کا جواب دیا ہے -

مولوی صاحب کا چوتھا شبہہ یہ ہے کہ اس سوال مین نہایت درجہ کی کجی ہے کیونکہ کیا قریب ہے رب ہمارا پس آہستہ راز گوئی کرین اس سے یا دور ہے کہ ندا کرین یعنے پکارکے

کہین اس سوال سے یہہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی دوری اسکے اعتقاد مین
اسقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکارین تو سن لیوے ایسا اعتقاد نہ تو
حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین کسیکا تھا نہ دوسرے زمانہ مین آجتک
کسیکا ہے پس ایسی بات کب قابل جواب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہہ روایت ہی صحیح نہین انتہے مولوی صاحب نے یہان اس حدیث کو
اصول محدثین کے طور پر غیر صحیح ثابت نہین کیا بلکہ محض اپنے قیاسی
شبہات پر اعتماد کیا ہے پس اگر مدار صحت حدیث کی یہی قیاسی شبہات
ہوا وے پہر کوئی حدیث صحیح بھی اس سے محفوظ نہین رہیگی مثلاً حدیث
نزول جسکی صحت پر اتفاق ہونیکا ذکر خود مولوی صاحب نے فرمایا ہے پس
مین بھی تو عوام کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالے عرش سے آسمان دنیا پر
نزول فرماکر جو اپنے بندونکو پکارتا ہے وہ تو پکر سنائی نہین دیتا اگر سنائی
دینا ضرور نہین ہے تو پہر عرش سے آسمان دنیا پر اوتر کر پکارنے سے
فائدہ ہی کیا ہے غرض اس قسم کے لایعنی شبہات سے حدیث کی صحت
وغیر صحت پر کچھہ اثر نہین پڑسکتا کیونکہ جب حقیقت نزول کی یا اوسکے
قربت ومعیت کی منکشف ہو جاتی ہے تو پہر اس قسم کی شبہات
وتوہمات فاسدہ پیدا ہی نہین ہوتے اس حدیث نزول کی تصریح ہمنے
التنزیہ فی التشبیہ مین کی ہے الحاصل اوس اعرابی کے سوال سے کہ کیا اللہ تعالے
قریب ہے کہ آہستہ کہین یا دور ہے کہ پکارین مولوی صاحب کو اوسکی کج
فہمی کا خیال پیدا ہوا ہے حالانکہ وہ کج فہمی نہین بلکہ تنزیہہ فہمی تھی لہذا اوسنے

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون پر عمل کیا اور ایک ایسی صفت
قربت الٰہی سے واقف ہوا جو جزو اعظم توحید الٰہی ہے پس اس سوال سے
اعرابی کا یہہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا اسقدر دور ہے کہ پکارنے سے سُن
لیوے خیر اگر ہم تہوڑی دیر کیلئے مان بھی لیں تو اس سوال سے اسقدر تو
ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالے کی ذات پاک کو اپنے سے لون ہزار
برس کی راہ پر دور نہیں سمجھا تہا کیونکہ چلانے سے بھی اسقدر فاصلہ پر آواز نہیں
پہنچ سکتی تو معلوم ہوا کہ اعرابی حق سبحانہ تعالے کی سر قربت ذاتی سے ناواقف
تہا جسکو وہ دریافت کرنا چاہتا تہا اوسکے متعلق تفصیلی بیان ہمارا اسکے پیشتر
گذرچکا ہے۔

الحاصل اس اعرابی کا اس صفت قربت الٰہی کا علم حاصل کرنے کے نسبت
آنحضرت صلعم سے سوال کرنا اوسکی دانائی پر دلیل ہے نہ کج فہمی پر دیکھو ایک
جماعت صحابہ کو جو بہ پکار کر تکبیر کہتے تہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ونکو
کیا کہا اور کیوں منع کیا اور بغیر اونکے سوال کے آپنے اس قربت الٰہی کے سر سے
اونکو آگاہ کیا یہہ اصل حدیث آگے گذرچکی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ کہا ابوموسی اشعری
نے کہ تہے ہم ساتہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ سلم کے ایک سفر میں پس
لوگ باواز بلند تکبیر کہنے لگے پس فرمایا آپنے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنی جانوں پر بہ تحقیق
تم نہیں پکارتے ہو بہرے اور غایب کو بہ تحقیق تم پکارتے ہو سننے اور دیکہنے
والے کو حال یہہ ہے کہ وہ تمہارے ساتہہ ہے اور جسکو تم پکارتے ہو وہ نزدیک
تر ہے تمہارے گردن شتر سے (متفق علیہ) کیا ان تمام صحابہ کے حق میں

جو ہمراہ رکاب نبوی تھے اونکے پکار کر تکبیر کہنے سے یہ گمان کیا جاویگا کہ خدا کی دوری انکے اعتقاد مین اسیقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکارین تو سن لیوے اگر کوئی کہے کہ ہان تو مولوی صاحب فرماتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ سے لیکر آجتک ایسا اعتقاد کسی کا نہ تہا یا اگر کبھو نہین تو پھر وہ اعرابی بقول مولوی صاحب کے کچھ فہم نہ تہا کیونکہ وہ ایک ایسی سر معرفت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خود دریافت کر لیا جسکی تعلیم آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے مصاحبین کو فرمائی تھی۔

پانچوان شبہ اسبات کا مولوی صاحب فرماتے ہین کہ اس روایت کے ظاہر خلاف مین اجماع مفسرین ومحدثین وغیرہم کا ہے کہ وہ قرب ومعیت علمی ہے نہ ذاتی انتہے ہمنے اس کا جواب اول ہی دیا ہے اور اکثر علمائے متقدمین ومتاخرین ومفسرین ومحدثین کے اقوال سے ثابت کر دیا ہے کہ بغیر ذات کے محض علمی معیت پر اجماع منعقد نہین ہوا ہے بلکہ صفت علم کا ذاتی ہونا بالاتفاق ثابت ہے یعنی اللہ تعالی بعلم ذاتی جانتا ہے پس اللہ تعالے کے بالذات جاننے سے ہی معیت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے اور نیز جنہون نے معیت کی تفسیر علم سے کی ہے وہ مخالف معیت ذاتی نہین ہے بلکہ بعض اقوال سے تو معیت ذاتی کے ساتھ اہل علم کا تفسیر کرنا بھی ثابت ہو گیا ہے

چنانچہ دیلمی نے ثوبان سے روایت کی ہے کہ قال موسی یارب اقریب انت فاناجیک ام بعید فاناديك فانی احس حس صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وعن شمالك

یاموسی انا جلیس عبدای حین یذکرنی وانا معہ اذا دعانی یعنے موسے نے کہا اے رب میرے کیا تو قریب ہے جو تجہہ سے سرگوشی کرون یا دور ہے جو تجھکو پکارون کیونکہ مین آواز کو سنتا ہون اور تجھکو نہین دیکھتا ہون لیں تو کہان ہے اللہ تعالے نے فرمایا کہ مین تیرے پیچھے ہون اور آگے ہون اور تیرے بائین اور دائین طرف ہون (یعنے کوئی طرف خاص نہین ہے) اے موسے مین ہمنشین ہون میرے بندہ کا جبکہ مجھے یاد کرے اور مین اوسکے ساتھہ ہون جبکہ وہ مجھے پکارے انتہی یہان عموم احاطت کے ساتھہ اس نسبت معیت کے انکشاف کو ذکر و دعا کے ساتھہ مقید کیا کیونکہ حجاب جہل مانع کشف معیت ہے لہذا آپ نے فرمایا کہ احفظ اللہ تجدہ تجاھك - (التر مذی من حدایت ابن عباس) یعنے نگہہ رکھہ اللہ کو پاویگا تو اوسکو اپنے روبرو الحاصل اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسے علی نبینا و علیہم السلام نے بھی حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت کی نسبت وہی سوال کیا تہا جیسا کہ اوس اعرابی نے آنحضرت سے کیا ہے تو کیا مولوی صاحب ایک اولوالعزم پیغمبر کے نسبت بھی وہی گمان فرماوینگے جو اوس اعرابی کے سوال کے نسبت کیا ہے -

چیٹھوان شبہہ مولوی صاحب کا یہہ ہے کہ اپنے مقابل کا جو دعوے ہے کہ خدا بندون سے بذات خود قریب ہے بلا حلول و اتحاد کے وہ بات اس آیت و روایت سے کہان نکلتی ہے ہان ظاہر سے اتنی بات نکلتی ہے کہ خدا بذات خود قریب ہے اس سے سب جگہہ زمین پر رہنا ثابت ہوتا ہے اس بات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے لیں بلا حلول ذات سے قریب ہے کہنے کی بات ہے

دلیل ٹہری انتہے اس روایت اور اس آیت کی معنی متبادر تو مولوی صاحب نے عموم قربت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی تسلیم کرلیا ہے الحمد للہ علے ذالک اب رہا حلول واتحاد کی نفی بیشک اس آیت سے نہین ہوتی مگر دوسری آیت کے ساتہہ اسکی توثیق سے اس حلول واتحاد کی نفی بھی ہوجاتی ہے آور وہ ایت تنزیہی لیس کمثلہ شی ہے یعنے جب آیت اول سے ذاتی قربت ثابت ہوگئی تو اوسمین حلول واتحاد کا شبہہ ناشی ہوتا تہا کیونکہ اس لفظ قرب کی معنی اجسام کی قربت کے متشابہ ہے اور اجسام کی قربت مین حلول واتحاد پایا جاتا ہے لہذا ضرور ہوا کہ اللہ تعالے کے قرب کی معنی اوسکی عظمت وشان سے نظر کرتے ایسی تکمیل دین اوسکے تنزیہہ ذاتی کے منافی ہون اور حکم لیس کمثلہ شیٔ کا اوسپر صادق آوے تہا بلکہ خود مولوی صاحب نے بھی استوا علی العرش مین کتاب تکمیل سے شاہ رفیع الدین صاحب کا یہہ قول استدلالا لایا ہے کہ واما العقل المقدس المنور فلیس شیٔ من الحق مخالفہ ولذالک اتفقوا ان لا یعتقد واظواہر النصوص الا بعد اثبات الامکان یعنے ولیکن عقل پاک اور منور وہ ہے جسکے نزدیک کوئی امر حق مخالف نہین ٹہرا لہذا اتفاق کیا ہے اسبات پر کہ اعتقاد نکرین نصوص کے ظاہر معنون پر مگر بعد ثابت کرنے اوس عقل سلیم کے ممکن ہونے کو اوس معنی کے انتہے۔ اسپر مولوی صاحب یہہ فرماتے ہین کہ خدا تعالے کے لئے اوسکی عظمت وجلال کیطرف نظر کرتے اس معنی کا ممکن ہونا عقل مقدس ثابت کرتی ہے تو تب اس کا اعتقاد کرنا جایز ہے الخ پس شاہ رفیع الدین صاحب کے اس قول اور مولوی صاحب کے اس استدلال سے ہی ثابت ہوگیا آیہ کریمہ

فانی قرایب کی ظاہر معنی جو قربت ذاتی کے بین خدا لتعالے کے عظمت و جلال کے نظر کرتے عقل مقدس نے اوسکی قربت ذاتی سے حلول واتحاد کی نفی کی ہے تو پھر اوسکے اعتقاد کرنے مین کوئی مضایقہ اور خدشہ ہی باقی نہ رہا باوجود اسکے پھر مولوی صاحب فرماتے ہین اسبات کو سلف اہل سنت نے کفر کہا ہے حالانکہ وجہ اس کفر کی کوئی بیان نہین فرمائی۔ ہان جن اقوال سے مولوی صاحب نے کفر ثابت کرنا چاہا ہے وہ حسب ذیل ہین۔

(۱) امام فخر الدین رازی کا یہہ قول ہے کہ فمن قال انه محیط بالذات علی الاشیاء فقد کفر لانه قال الله تعالی وان الله قد احاط بکل شی علما من قال بعلمه فهو من اهل السنة والجماعة انتهی۔ یعنے جس نے کہا مقرر وہ تعالے نے احاطہ کیا اور گھیر لیا ہے عالم کے تمام چیزونکو اپنی ذات سے سو وہ کافر ہوا کسلئے کہ فرمایا اللہ نے مقرر احاطہ کیا ہے سب چیزون کو علم سے اور جس نے کہا وہ احاطہ علم سے ہے پس وہ اہل سنت سے ہے انتہے۔ مولوی صاحب نے اس قول کو قول بلیغ سمجھی نقل کیا ہے امام رازی کے اصل قول کو نہین دیکھا ہے خیر بصورت تسلیم یہان امام صاحب کے اس قول سے یہہ پایا جاتا ہے کہ آپ نے ایسی احاطت ذاتی کے عقیدہ کو کفر ٹہرایا ہے جس سے اوسکی احاطت علمی کا انکار لازم آتا ہے جو کوئی نص قرآنی معیت علمی کا انکار کریگا بیشک وہ کافر ہوجاویگا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی ایسے فرقہ کا رد کیا ہے جسکے قول مین ذات مطلق کی احاطت مین حلول واتحاد کا شایبہ پایا جاتا ہو یا احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت

علمی کا انکار کرتا ہو اگر یہہ کامل بحث ہمارے روبرو ہوتی تو اصل مدعا امام صاحب کا حاصل ہو جاتا صرف اسقدر منقولہ حصہ عبارت سے سوائے اون دو وجہہ کے کوئی تیسری وجہہ کفر کی نہین معلوم ہوتی اگر ہم اس کفر کی وجہہ مولوی صاحب کے موافق جانین یعنے احاطت ذاتی کی عقیدت کو کفر سمجہین تو پہر خود امام رازی نے اپنی تفسیر مین وھو معکم کی تفسیر جو معیت ذاتی سے کی ہے اور معیت ذاتی اور علمی دونون پر انعقاد اجماع کا ذکر کیا ہے پہر اوسکو کیا کہین چونکہ امام صاحب کا وہ اصل قول تفسیری ہم نے قبل اسکے نقل کر دیا ہے جسکے غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اونہون نے معیت ذاتی کو اسقدر صراحت کے ساتہہ بیان کیا ہے جسکے بعد کسی طرح کا خفا باقی نہین رہتا لہذا اول اوس قول مین نظر کرین اور امام صاحب کے منشاء کو سمجہین کہ بیشک وہ قربت و معیت ذاتی کے قایل تھے جسکا اظہار اونہون نے دربردہ جابجا کیا ہے اور اوسکی تصدیق مولانا شاہ عبد العزیز صاحب کے اس قول سے بھی ہوتی ہے و معھذا این جماعہ اجمالاً در تصانیف خود با ایماء اجمالی این مسئلہ دادہ اند کالغزالی والرازی من غیرھما من ایمۃ ھذا الفن اگر تفصیلش منظور باشد در کتاب تنبیہ الحجوبین مطالعہ باید کرد انتہی۔ قطع نظر اسکے جبکہ امام رازی اربعین مین اسبات کی تصریح کر چکے ہین کہ سوائے فرقہ کرامیہ کے سب متفق ہین اسبات کے ثابت کرنے پر کہ خدا تعالے کی ذات پاک مقدس و منزہ ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے چنانچہ اصل قول سابق گذر چکا جس سے ثابت ہوا کہ وہ ذات مطلق بجہت فوقیت اتصالی یا انفصالی مقید و محدود نہین ہے تو لامحالہ اوسکی عموم احاطت ذاتی ہی متحقق ہوگی کیونکہ اگر اسکو بھی نفی کیجاے تو اوس سے وجود ذات باری کا

انکار لازم آجاویگا اور یہہ باطل ہے جسکا ابطال خود امام صاحب نے مابجا اپنے کلام
مین لشدۃ تمام کیا ہے۔
(۲) فتاوی قاضی خان مین لکھا ہے کہ رجل قال خدائے بر آسمان میداند کہ
من چیزے ندارم یکون کفراً لان اللہ تعالے منزہ عن المکان
یعنے کوئی کہے کہ خدا جو آسمان پر ہے جانتا ہے کہ مین کچھہ چیز نہین رکھتا ہون تو ہوگا
یہہ کہنا اوس کا کفر کیونکہ اللہ تعالے منزہ ہے مکان سے انتہے۔ کلامہ مین ہو گا اس کفر کی وجہ
قید مکانی ہے اگر کوئی بغیر نیت قید مکانی کے حکایتاً فی السما کہے تو کافر نہوگا چنانچہ
مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر مین ہے یکفر باثبات المکان للہ تعالے فان قال اللہ تعالے
فی السماء فان قصد بہ حکایۃ ما جاء فی ظاہر الاخبار لا یکفر یعنے
کافر ہوتا ہے اللہ تعالے کے لیئے مکان ثابت کرنے سے پس اگر کہا کہ اللہ
آسمان مین ہے پس اگر قصد کیا حکایت اور بیان اوس چیز کا جو ظاہر اخبار
مین آیا ہے تو نہین کافر ہوتا الخ اس سے ثابت ہوا کہ موافق ظاہر قرآن کے ان اللہ
بکل شئ محیط اور وھو معکم اینما کنتم سے اللہ تعالے کی ذاتی
احاطت اور اوسکی معیت حکایتاً کہے اور حلول و اتحاد کا قصد نہ کہے بلکہ اوسکی
تنزیہ کرے تو کافر نہوگا یہان یہہ امر بھی خیال مین رکھنے کے قابل ہے کہ قاضی خان
کے مذکور فتوے کے اس قول رجل قال خدائے بر آسمان میداند کہ من چیزے
ندارم یکون کفراً لان اللہ منزہ عن المکان کے تحت مین مولوی صاحب
فرماتے ہین جب آسمان جیسی پاک جگہہ مین ذات کے کہنا اہل سنت کے نزدیک کفر
ہو تو زمین جو پلیدیون اور گندگیون سے بھری ہے اس مین ہر جگہہ ہے کہنا

جو ذاتی احاطہ و قرب و معیت کو لازم ہے کسقدر بڑا کفر ہوگا انتہی۔ مین کہتا ہون کہ اس قاضی خان کے
فتوے مین ذات اللہ کا تو کوئی ذکر ہی نہین ہے بلکہ خدا بر آسمان میداند ہے یا کان اللہ
تعالے منزہ عن المکان ہے لیکن مولوی صاحب نے اس قول مین خدا اور اللہ کا مدلول
ذات لیا ہے اور بیشک سوائے اسکے چارہ نہین ہے جبکہ قاضی خان کے قول مین اللہ کا
مدلول ذات ہی ہے تو پھر اللہ کے قول واللہ بکل شئ محیط مین اللہ کا مدلول ذات کیون
نہین ہو سکتا شاید مولوی صاحب کے زعم مین اس ذاتی احاطت کی نسبت آسمان کے ساتھ
صحیح ہوگی کیونکہ مولوی صاحب کے پاس آسمان تو پاک جگہہ ہے حالانکہ اللہ تعالے کی
ذات پاک کے لئے عرش و آسمان و زمین وغیرہ کی نسبت مکانیت کے اعتبار کرنے مساوی
ہے یعنے اوس ذات مطلق کا تمکن علی العرش یا فی السما یا فی الارض منافی تنزیہ الہی ہے
پھر پاک و ناپاک نسبتین مکانون کے مقابلہ مین ہمارے نزدیک ہین جسکا قیاس ذات
پاک کے نسبت کسیطرح صحیح نہین ہو سکتا و بس۔

(۳) فتاوے عالمگیری مین ہے فلو قال از خدا ہیچ مکان خالی نیست یکفر یعنے پس
اگر کوئی کہے خدا سے کوئی جگہہ خالی نہین کافر ہو جاوے اور اسی مین ہے ولو قال خدا از
بر عرش میداند فھذا لیس بکفر و لو قال از زیر عرش میداند فھذا کفر انتہی یعنے اگر
کہے خدا تعالے عرش کے اوپر سے جانتا ہے تو یہہ کہنا کفر نہوگا اور اگر کہے نیچے سے عرش
کے جانتا ہے پس یہہ کہنا اس کا کفر ہے انتہی۔

انکے سوا اور چند اقوال متاخرین اور معاصرین مولوی صاحب کے بھی لائے گئے ہین جنکا
حاصل وہی ہے جسکا ذکر فتاوے قاضی خان اور فتاوے عالمگیری کے منقولہ اقوال مین ہے
لہذا ہم بھی کچھہ فتوے فتاوائے معتبر کے نقل کرتے ہین جن سے ثابت ہو جاویگا کہ جس

جہت ذاتی مین تمکن وحلول نہو وہ کفر نہین ہے بلکہ اوس ذات مطلق کا جہت تحت مین
یا جہت فوق کے بلکہ اوسکی فوقیت مین جہت انفصالی کا ثبوت کرنا کفر ہے۔
(۱) وفی الفتاوی العالمگیریۃ یکفر باثبات المکان للہ تعالے۔ فلو قال از خدا ہیچ
مکان خالی نیست یکفر ولو قال اللہ تعالے فی السمآء فان قصد بہ حکایۃ ما
جاء فیہ ظاہر الاخبار لا یکفر وان اراد بہ المکان یکفر وان لم یکن نیۃ یکفر عند الاکثر وھو الاصح
وعلیہ الفتوی ویکفر بقولہ اللہ تعالی جلس للانصاف او قام لہ بوصفہ
اللہ تعالے بالفوق والتحت واو قال خدا فرو مینگرد از آسمان او قال می بیند او قال
از عرش فھذا کفر عند اکثرھم الا ان یقول بالعربیۃ یطلع ولو قال خدا ے
از عرش بداند فھذا لیس بکفر او قال از زیر عرش میداند فھذا کفر ولو قال
یری اللہ تعالے فی الجنۃ فھذا کفر ولو قال من الجنۃ فھو لیس بکفر کذا
فی المحیط انتھی اور فتاوے عالمگیری مین ہے کہ کافر ہوجاتا ہے اللہ تعالے کو مکان ثابت
کرنے سے اگر کسی نے کہا خدا سے کوئی مکان خالی نہین تو کافر ہوجاتا ہے اگر کہا اللہ تعالے
فی السما یعنے آسمان مین ہے پس اگر ارادہ کرے ساتھہ اوسکے حکایت اوسکی جو کچھہ آیا ہے
ظاہر اخبار مین تو نہین کافر ہوتا اور اگر ارادہ مکان کا کرے اوس سے کافر ہوگا اور اگر
کچھہ نیت نہین کیا تو اکثر نے کافر کہا ہے اوسکو اور یہہ صحیح تر اور اسی پر فتوے ہے اور
کافر ہوتا ہے اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالے بیٹھا ہے انصاف کو یا کھڑا ہے انصاف کے لئے
بسبب وصف کرنے اوسکے حق سبحانہ تعالے کے لئے فوق اور تحت کا اور اگر کوئی کہے
خدا نیچے دیکھتا ہے آسمان سے یا کہے دیکھتا ہے عرش سے پس یہہ کفر ہے نزدیک
اکثر لوگون کے مگر یون کہے عربی مین یطلع یا کہے خدا عرش کے اوپر سے جانتا ہے

پس یہہ نہین ہے کفر اگر کسی نے کہا کہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے پس یہہ کفر ہے
اور اگر کہے کہ دیکھتا ہے اللہ تعالے جنت مین پس یہہ کفر ہے اور اگر کہے جنت سے تو
نہوگا کفر اسیطرح ہے محیط مین انتہے۔

تشریح اس فتوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالے کیلئے مکان کا ثابت کرنا کفر
ہے خواہ وہ مکان عرش وسما ہو یا مکان ارض خواہ ایک ہو یا جمیع مکانات پس اس
صورت مین اگر کوئی کہے کہ خدا سب مکانون مین ہے یا کوئی مکان اوس سے خالی
نہین تو بھی کفر ہوگا کیونکہ اس سے بھی ثبوت مکان ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہہ کہے کہ اللہ
تعالے تمہارے ساتھہ ہے جس مکان مین تم ہو تو کفر نہوگا اول اس وجہہ سے کہ یہ حکایت
معنی ظاہر اخبار کی ہے جیسے کہ خود اس فتوے سے ثابت ہے اور نیز کفر نہوگا بوجہہ راجع ہونے
اس مکانیت کے بطرف خلق کے کیونکہ وہ نہین کہتا اللہ تعالے مکانون مین ہے بلکہ
وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالے ہمارے ساتھہ ہے جہان اور جس مکان مین ہم ہون جیسے
کہ قول مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر سے ثابت ہے ان یکفر لو جعل الجنۃ ظرفا للہ تعالے
لا لو جعل لنفسہ یعنے کافر ہوگا اگر ٹہراوے جنت کو ظرف (مکان) اللہ تعالے کا
اور نہین کافر ہوگا اگر مکان ٹہراوے اپنا پس اس صورت مین آسمان و زمین و عرش
وغیرہ سے کسی ایک کو بھی اوس ذات مطلق کا ظرف و مکان ٹہراوے تو کافر ہوگا اور اسیطرح
اوس ذات پاک کیلئے بیٹھنے اور کھڑے ہونے اور ٹہرنے وغیرہ اوصاف کے ثابت
کرنے سے بھی کافر ہوگا کیونکہ ان اوصاف مین تمکن اور اوصاف اجسام کے ساتھہ
مشابہت ہے اور اسیطرح اوس حق سبحانہ تعالے کا وصف فوق یا تحت کے ساتھہ کرنا
کفر ہے کیونکہ اس مین اوس ذات مطلق کی قید ہے اور یہہ صفات اجسام کے ساتھہ

خصوصیت کہتے ہیں پس اس صورت میں اللہ تعالے کی نسبت جہت فوقیت انفصالی
کا ثبوت بھی کفر ہوگا کیونکہ اوس میں جہت و انفصال کے قیود جسمانی ہیں یا کہے کہ خدا
نیچے دیکھتا ہے آسمان سے یا فقط آسمان ہی سے دیکھتا ہے یا عرش سے دیکھتا ہے کہنا
بھی کفر ہے کیونکہ اس کہنے میں بھی ذات مطلق بجہت فوق مقید ہوجاتی ہے کیونکہ
عرش و آسمان پر سے دیکھنے کی صورت میں بعد و وصل مکانی پایا جاتا ہے لہذا اس رویت
میں جہت و مقابلہ اور فاصلہ کا ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف اوسکے اگر کوئی کہے
کہ خدا تعالے عرش پر سے جانتا ہے تو یہ کفر نہیں ہوتا کیونکہ احاطت علمی اوسکی نصا
ثابت ہے اور اس احاطت علمی کی صورت میں ذات مطلق مقید نہیں ہوسکتی جیسے کہ
عرش کے اوپر سے دیکھنے کی حالت میں ذات مطلق بجہت فوق مقید ہوسکتی تھی
کیونکہ عرش سے دیکھنے میں مقابلہ اور فاصلہ پایا جاتا ہے اور جاننے میں یہ مقابلہ و
فاصلہ پایا نہیں جاتا لہذا اللہ تعالے کی علمی احاطت جو وہ شہود ذاتی ہے مطلقاً حاصل
ہے باوجود اسکے اگر کوئی کہے کہ اللہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے تو کفر ہوگا تمامر وجہ
یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالے کا وصف تحت کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ کفر ہے جیسے
کہ اس فتوے میں اول ہی بیان کردیا گیا ہے سوا اسکے اور ایک نہایت دقیق
وجہ یہ ہے کہ اس عالم میں اللہ تعالے کی تدبیر کے لئے عرش واسطہ ہے لہذا
ہر حکم الہی بواسطہ عرش ہی کے عالم میں نافذ ہوتا ہے اور یہ امر نصاً ثابت ہے جسکو
ہم اسکے پیشتر بیان کرچکے ہیں غرض ہر تدبیر و حکم الہی کا مظہر عرش ہے اور معلومات الہی
کا مظہر لوح محفوظ جف القلم بما هو كائن اسی کا مصداق ہے کہ تمام احکام ابدی الی یوم القیام
لوح محفوظ میں ثبت ہیں اور لوح محفوظ فوق عرش ہے وهو عنده فوق العرش کذا

اللہ تعالے کے معلومات کا مظہر لوح محفوظ ہے اور اوس علم کے موافق ظہور تدبیر اور اجرا
احکام کا محل عرش ہے تو پھر اس علم کی نسبت عرش کے نیچے سے کرنا غلط ٹھہری اور
نیز اس تحت کی قید سے ظرفیت بھی پائی گئی یہہ ایک دوسری وجہہ کفر ہے جسکی تصریح
اوسکے بعد دوسری مثال سے یون کی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ خدا تعالے جنت مین دیکھتا
ہے تو یہہ کفر ہے اگر کہے جنت سے دیکھتا ہے تو یہ کفر نہین ہے کیونکہ قول اول سے کہ
جنت مین دیکھتا ہے ظرفیت یعنے اللہ تعالے کا جنت مین تمکن پایا جاتا ہے یہ کفر ہے
اور دوسرے قول مین کہ جنت سے دیکھتا ہے ذات مطلق کے لئے قید ظرفیت پائی
نہین جاتی لہذا کفر نہین پس اس صورت مین جس قرب و احاطت ذاتی مین کہ قید ذاتی
و تمکن مکانی پایا نجاوے اوسپر کفر کا اطلاق صادق نہین آسکتا وبس۔

(۲) بحر الرائق مین ہے ان اعتقد ان اللہ یرضی بالکفر وبقولہ لو انصفنی اللہ
یوم القیامۃ انصفت منک او ان قضی اللہ یوم القیامۃ اذا انصف اللہ
وبقولہ بارک اللہ فی کذبک وبقولہ اللہ جلس علی الانصاف او قام له
او بقولہ هذا لایمرض هذا من نسیه اللہ او منسی اللہ علی الاصح وبوصفه تعالی
بالفوق او التحت انتہی یعنے اور کافر ہوتا ہے اگر کوئی اعتقاد کرے کہ اللہ راضی ہے
کفر سے اور ساتھہ اس قول کے کہ اگر انصاف کرے میرا اللہ روز قیامت مین تو انصاف
لونگا مین تجھہ سے یا یون کہے اگر حکم کرے اللہ قیامت کے دن جسوقت انصاف کرے
اللہ اور اس قول سے بھی کافر ہوتا ہے کوئی کہے کہ برکت دے اللہ تیرے جھوٹ مین اور
ساتھہ اس قول کے بھی کہ اللہ بیٹھا ہے انصاف پر یا کھڑا ہے انصاف کیواسطے
یا کوئی کہے کہ یہہ شخص بیمار نہوگا یا یون کہے کہ یہہ چیز اوس قسم کی ہے کہ بھول گیا اللہ

اوسکو بہلایا گیا اللہ نے بہی مذہب صحیح ہے یعنے ان سبکی تکفیر پر اور کوئی وصف کرے اللہ تعالے کا فوق کے ساتھہ یا تحت کے ساتھہ تو بہی کافر ہوتا ہے انتہی اور اسیطرح مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر والے نے بہی بوصفہ تعالے بالفوق والتحت کفر لکہا ہے یعنے اللہ تعالے کا وصف فوق یا تحت سے کرنا کفر ہے پس اس صورت مین اوس ذات مطلق کا وصف بجہت فوقیت انفصالی کرنا بہی کفر ہوگا جسکی تصریح فتوے ذیل مین ہوگی۔

(۳)
وقال ابن حجر المکی الشافعی فی التحفۃ او اعتقد حدوثہ او قدم العالم او نفی ما ھو ثابت للقدیم اجماعاً کاصل العلم مطلقا او بالجزیات او اثبت ما ھو منفی عنہ اجماعاً کاللون او الاتصال بالعالم او الانفصال عنہ فمدعی الجسمیۃ او الجھۃ ان زعم واحدا من ھذا اکفر یعنے کہا ابن حجر مکی شافعی نے تحفہ مین یا اعتقاد کرے کوئی حدوث کا اللہ کے یا قدیم ہونے عالم کا یا نفی کی اوس چیز کی جو ثابت ہے واسطے قدیم کے اجماع سے جیسا کہ اصل علم کا مطلقاً یا علم جزیات کے ساتھہ یا ثابت کرے اوسکی جسکی نفی کیا اجماع امت نے جیسا کہ رنگ یا اتصال بالعالم یعنے لگا ہوا عالم سے یا انفصال عن العالم یعنے جدا اور پرے رہنا عالم سے پس جو مدعی جسمیت کا یا جہت کا اگر دعوے کرے اسمین سے کسی ایک بات کا بہی تو کافر ہوتا ہے انتہے۔ اس فتوے سے ذات مطلق حق سبحانہ تعالے کا بجہت فوقیت انفصالی مقید کرنا بچند وجوہ کفر ہے اول تو جہت کا ثابت کرنا کفر ہے ثانیاً فاصلہ کا ثابت کرنا کفر ہے ثالثاً جہت و فاصلہ یہ ایسے صفات ہین جنکی نفی پر اجماع امت ہو چکا ہے پس اجماع کا خلاف بہی کفر ہے رابعاً اوس ذات مطلق کا بجہت فوقیت انفصالی مقید ہوجانے سے علم جزیات عالم کا انکار لازم آتا ہے یہہ بہی کفر ہے خامساً ذات مطلق کا کسی ایک جہت مین مقید کرنا ہے کفر ہے جیسے کہ

اسپر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فتوے ہے کہ من حصر اللہ فی الجہۃ الفوقیۃ والتحتیۃ فقد کفر یعنے جس نے حصر یعنے قید کیا اللہ تعالے کو جہت فوق مین یا جہت تحت مین تو بہ تحقیق وہ کافر ہو گیا - اور ابو نعیم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ من شبہ اللہ بشی او ظن ان اللہ شبہ شی فہو من المشرکین یعنے صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے مشابہ سمجھنا شرک ہے انتہے تو بس اللہ تعالے کی فوقیت مین جہت وانفصال یا اتصال کا ثبوت بھی شرک ہوا کیونکہ یہ تمام اوصاف مخلوق واجسام ہین - اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین زیر آیہ کریمہ ثم استوی علی العرش لکھا ہے کہ بعض ایمہ نے جن مین سے نعیم بن حماد الخزاعی شیخ البخاری ہین کہا ہے کہ من شبہ اللہ بخلقہ ھذا کفر ومن جحد ما وصف اللہ بہ نفسہ فقد کفر ولیس فیما وصف اللہ بہ نفسہ ولا رسولہ تشبیہ فمن اثبت اللہ تعالے ما وردت بہ الآیات الصریحۃ والاخبار الصحیحۃ علے وجہ الذی یلیق بجلال اللہ تعالے ونفی عن اللہ تعالے النقایص فقد سلک سبیل الہدی انتہے

یعنے جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوسکے مخلوق کے ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جسکے ساتھ موصوف کیا ہے اللہ تعالے نے آپکو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوسکے رسول نے پس نہین ہے اوس مین تشبیہ پھر جس نے ثابت کیا اللہ تعالے کیواسطے وہ امر جو آیات صریحہ و اخبار صحیحہ مین ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اوسکے جلال و برتری کے اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانونکی تو وہ چلا ہے راستہ ہدایت کا انتہے -

پس یہان ان تمام فتاوے کی ذکر سے کسی خاص شخص کی تکفیر مقصود نہین ہے بلکہ
اصل غرض میری اسیقدر ہے کہ جن حضرات کا عقیدہ حق سبحانہ تعالے کے نسبت یہ ہے
کہ اوسکی ذات مطلق کسی جہت فوق یا تحت مین مقید نہین ہے اور اوسکے استوار
ذاتی مین عرش پر تمکن و اتصال واقع نہین ہے اور نہ اوسکی فوقیت ذاتی مین جہت
وانفصال ہے اور نہ اوسکی قربت ذاتی سے کسی مکان مین حلول لازم آتا ہے اور نہ اوسکی
معیت سے کسی چیز کے ساتھہ اتحاد ہوتا ہے بلکہ باوجود استوار و فوقیت و احاطت و معیت کے
اوسکی ذات پاک تمکن مکان اور اوصاف حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال اجسام
وغیرہ سے مقدس و منزہ ہے تو پھر ایسے پاک عقیدہ مین کسیطرح کفر کا شائبہ پایا نہین جاتا
واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

میرے اس بیان بالا کی تصدیق و تحقیق فتوے ذیل سے بھی ہوجاتی ہے جسکو مولوی
عبدالحلیم صاحب ابن مولوی محمد اسمعیل صاحب ویلوری نے جو ایک بردست حریف مولوے
عبدالقادر صاحب پیارم پیٹی کے ہین بلدہ حیدرآباد مین طبع کرایا ہے چونکہ اسی فتوے سے میرا ان
دونون امور کی بخوبی تصدیق ہوجاتی ہے جو اس رسالہ کی غایت ہے یعنے امر اول مولوی
عبدالقادر صاحب پیارم پیٹی کے اون عقاید باطلہ کی تکذیب و تردید ہے جو ذات مطلق حق
سبحانہ تعالے کی فوقیت انفصالی اور مباغت مکانی بعید ہونے پر شامل ہے امر ثانی قرب و معیت
ذاتی بلاکیفیت حلول و اتحاد کی تصدیق ہے جو عقیدہ اہل سنت ہے علاوہ اس مختصر فتوے کے
مولوی محمد عبدالحلیم صاحب نے خاص اثبات مین ایک عربی رسالہ بھی لکھا ہے جسپر مکہ معظمہ کے
چارون مفتیون اور معتبر علماء ہندوستان کی مہر و دستخطین ثبت ہوی ہین جو وہ بھی میرے
اس رسالہ کی صحت و صداقت پر ایک کافی شہادت ہے وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

یہہ سوال طرف سے جناب تاجر حاجی والے محمد ابراہیم صاحب کے مکہ معظمہ مین ۱۳۰۶ ہجری نبوی

بخدمت

شیخ محمد انصاری خزرجی مہاجر ومقیم مکہ معظمہ پیش کیا گیا

سوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد والہ وصحبہ

اما بعد بخدمت علماء دین وحامیان شرع متین سائل کی عرض یہہ ہی کہ مسلمانون کے دو فریق باہم دیگر مختلف ہین فریق اول کا یہہ قول ہے کہ کل صفات وحقایق الہیہ جو قران وحدیث مین آچکی ہین اور ائمہ اہل سنت نے اونکو اوصاف وحقایق الہیہ مین شمار کیا ہے ان سب کا حکم ایک ہی ہے کہ انپر بلا تاویل وبلا تشبیہہ وتمثیل وبلا نفی وتعطیل ایمان لائے اور انکی حقیقت وماہیت جو شایان شان الہی تعالی ہی اور توہمات وتصورات بشریہ سے منزہ ومبرا ہے بعلم الہی جل شانہ تفویض کیجیے اور انمین بحث وخوض وچون وچرا نکیجیے جیسے استوار وفوق ید ووجہ وقرب ونزول وغیرہا ان سب حقایق واوصاف الہیہ تعالت وتقدست پر بلا تشبیہ وبلا تعطیل ایمان لانا چاہیے اور ذات باری تعالی کو مخلوق کی صفتون اور کیفیات سے جیسے اتصال اور انفصال بعد ومسافت اور حلول واتحاد واعضاء وجوارح سے منزہ جاننے اور یہی ہی مذہب سلف صالحین اور ائمہ محققین اہل سنت کا۔ اور علماء نے قرب ومعیت کی آیات واحادیث کے تحت مین باقتضاء محل ومورد جہمیہ ومعتزلہ وحلولیہ وغیرہا کے رد مین علم وحفظ ونصرت وغیرہا

فوائد و ثمرات قرب جو بیان کیا ہے وہ اصل قرب و معیت غیر مکیفہ کی جو نصوص قرآن و حدیث
سے ثابت ہی حزماً تاویل بمعنی تعطیل نہین بلکہ اسکے ثمرات و نتایج کی باقتضار محل و مورد تفسیر و
تشریح ہے پس اسوجہ سے اصل قرب و معیت غیر مکیف کی جو منصوص کتاب و سنت ہی براسہ نفی
و تعطیل نہین ہو سکتی اور اللہ جلشانہ کے لئے قرب منصوص قرآن و حدیث کی بر خلاف صفت بعد
اور دوری کی لگانی اور اس تعالی کو بعید اور دور کہنا ہرگز جائز نہین۔ اللہ جلشانہ کو بعید کہنا اور
مسافت اور فاصلے کے ساتھہ دور رہنے کا اعتقاد کرنا اسمین کئی قباحتین لازم آتی ہین پہلی یہہ کہ
قرآن و حدیث مین اللہ تعالی قریب ہے کر کے جو آیا ہے اسکا صریح انکار لازم آتا ہے اور انکار
نص قران و حدیث صحیح کا کفر ہے۔ دوسری قباحت یہہ کہ اللہ تعالی کا عرش پر ہونا بے کیف
ہے یعنے کیفیت مسافت و بعد و اتصال و انفصال وغیرہا کیفیات سے فوقیت اجسام کی منزہ
ہے پس اللہ تعالی دور فاصلے اور مسافت پر رہتا ہے کہنے اور اعتقاد رکہنے سے فوقیت الہیہ
مین فوقیت مخلوق کی کیفیت لازم آتی ہے اور یہ محض تشبیہ ہے اور ذات و صفات باریتعالی مین
تشبیہ کفر ہے بدلیل لیس کمثلہ شیئ وھو السمیع البصیر تیسری قباحت یہہ کہ اللہ جلشانہ
کو بعید اور دور کہنا الحاد فی الاسما والصفات مین داخل ہے اسلئے کہ اسما و صفات الہیہ نزدیک
اہل سنت و جماعت کے توفیقی ہین اور اللہ جلشانہ قرآن و حدیث صحیح کے نص سے ساتھہ بعد
اور دوری کے موصوف ہی نہین بلکہ ساتھہ قرب کے موصوف ہی۔ اور یہہ مقدس صفت قرب
الہی کی فوقیت الہیہ مقدسہ کی مناقض و معارض نہین اسوجہ سے کہ یہہ دونون صفتین
مانند جمیع حقایق و صفات الہیہ کے چونی و چگونگی و مثل و مانند اور وہم و گمان سے پاک اور منزہ
ہین اور دعوی تعارض و تناقض کا درمیان نصوص صفات الہیہ کے مبنی ہے تکیف و تشبیہ پر اور اہل سنت
کے نزدیک۔ ذات و صفات مین باریتعالی کے تکیف و تشبیہ و چونی و چگونگی ہے نہین پس

دعوی تعارض وتناقض کا درمیان نصوص صفات کے باطل ہے نزدیک اہل سنت کے جیسا کہ
قرب ومعیت کے نصوص مین کیفیت وتشبیہ کا وہم کرکے حلول واتحاد کا اعتقاد رکھنا باطل
اور کفر ہے اسیطرح فوقیت واستوائکے نصوص مین کیفیت اتصال وانفصال ومسافت بعد
وفاصلے کا خیال کرکے اس پروردگار عظیم الشان کو فاصلے پر دور ہے کرکے اعتقاد کرنا باطل اور
کفر ہے جیسی فوقیت اللہ جلشانہ کی عرش پر بلاکیف یعنے کیفیت اتصال وانفصال ومسافت
بعد وفاصلے وغیرہ سے پاک اور منزہ ہے اسیطرح قرب ونزول اُس تعالی کا بلاکیف یعنی کیفیت
حلول واتحاد واختلاط واتصال ونقل مکانی سے مبرا ہیں اسوجہہ سے صفت فوقیت اور صفت
قرب ونزول پر بلاکیف ایمان لانیکے باب مین اہل سنت کے نزدیک کوئی تناقض وتعارض
نہین ائمہ اہل سنت کل صفات کو جو قران وحدیث مین آئی ہین بلاکیف یعنے بےچون وبیچگون
مانتے ہین اور اسمین کوئی محذور نہین اور قرب ومعیت کی آیات واحادیث مین علم وحفظ ونصرت
وغیرہ فوائد قرب کا لحاظ رکہنے کو جو علما نے کہا ہے اس سے بلاکیف قرب الہی جلشانہ کی نفی
وتعطیل ہو نہین سکتی اور اللہ جلشانہ کے لئے دوری ثابت نہین ہوسکتی نصوص قرب الٰہی
جلشانہ یہہ ہین سورۂ بقر واذا سالك عبادی عنی فانی قریب ۵ سورۂ واقعہ ونحن اقرب
الیہ منکم ولکن لا تبصرون سورۂ قاف ونحن اقرب الیہ من حبل الورید ۵ سورۂ ہود
ان ربی قریب مجیب ۵ سورۂ سبا انہ سمیع قریب ۵ حدیث صحیح بخاری مین بروایت ابوموسی
اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعا تدعون سمیعا بصیرا قریبا الحدیث اور شارح صحیح بخاری امام
حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کرمانی سے بُعد کی نفی اور قرب الٰہی تعالی سے حلول کی تنزیہ
نقل کی ہے امام ابوحنیفہ رح نے فقہ اکبر مین اور امام ابوالحسن اشعری نے کتاب ابانہ مین اور
امام محمد غزالی نے احیاء العلوم مین اور حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے مکتوبات مین اور

امام موصلی نے سیف السنہ مین اور حافظ ابن قدامہ مقدسی نے کتاب صارم مین اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رح نے مالابد منہ مین اور سید احمد صاحب دہلوی اور مولوی اسمعیل صاحب دہلوی نے کتاب صراط المستقیم مین اور بہت سے علمانے قرب علمی اور قرب ذاتی بلا کیف کی تصریح بھی کی ہے اور علماء محققین اہل سنت مین سے کسی نے اللہ جلشانہ کو بعید اور دور نکھا اللہ تعالی کو بعید اور دور کہنے والیکے لئے سوائے دوری اور بے نصیبی کے اور کچھہ نصیب نہین ہے محرر سوال محمد عبد الحلیم ابن مولوی اسمعیل دہلوی مغفور و مرحوم کا یہی اعتقاد ہے ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب ہ

فریق ثانی کے اعتقاد کا یہہ مجموعہ ہے کہ صفات مذکورہ مین سے خاص کر صفت فوق العرش محکم ہے اور فوق اس معنی سے کہ ذات خداتعالی کی عالم سے باہر عرش سے منفصل یعنے الگ ہو کر عرش سے پرے ہے اور ذات باری تعالی مسافت اور فاصلے کے ساتھہ عالم سے دور رہتی ہے اور یہہ فوقیت مفوض بعلم الہی نہین ہے اور وہ تعالی دور ہی رہکر جانتا ہے اور حق تعالی کو بغیر حلول و اتحاد کے قریب نہ جاننا چاہیے بلکہ حقتعالی کو بغیر حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب جو کہنا جہل بلکہ کفر ہے کیونکہ حقتعالی بغیر حلول و اتحاد کے قریب ہو سکتا ہی نہین وہ تعالی خود دور رہکر دور ہی سے جانتا ہے اور حقتعالی کے لئے انفصال اور بعد مسافت و فاصلہ ثابت کرنا ہی چاہیے اور قرب و معیت کی آیات و احادیث اور فوقیت کے دلائل کے درمیان تعارض و تناقض بیشک ہے اسلئے قرب و معیت کے نصوص کی تاویل ضروری ہے اور خداتعالی عالم سے دور رہکر جانتا ہے وگرنہ فوقیت انفصالیہ کا باطل ہونا لازم آئیگا اور ذات خدا عرش سے منفصل غیر مماس اور زمین و ماتحت عرش سے تحت الثری تک بقدر مسافت اشیاء عالم کے جو دور رہتی ہے اسکا تحت العرش اور داخل عالم ہونا لازم آئیگا۔ اور استواء

ید وجہ وغیرہا الفاظ بالکلیات کے معانی لغویہ معلوم نہین اسلئے مانند حروف مقطعات قرانیہ کے لئے
الفاظ منزل مین سمجھکر انکے معنون کی تفویض کرنی چاہئے ۔ الحاصل فریق ثانی نے کل صفات الہیہ کے
تین حصے کئے صفت فوق العرش اور صفات سبعہ جیسے حیوۃ علم سمع بصر ارادہ قدرت کلام کو ظاہر
پر چھوڑ کے انہین محکم معلوم المعنی ٹھہرایا اور کہا کہ انمین تفویض نہین اور فوقیت مین انفصال و
مسافت و بعد و جہت کی کیفیت لگائی گئی قرب و معیت و نزول گو بلا کیف ہون انکی براسہا
نفی و تعطیل کی کہ حقتعالی کو دور کہا اور دور ہی سے جانتا ہے کرکے انکی تاویل کی اور نزول کی نفی
کرکے رحمت سے اسکی حقیقتاً تاویل کی اور ان صفات کو فوقیت کے معارض و مناقض ٹھہرایا اور
استوا و ید وجہ وغیرہا کو مانند حروف مقطعات قرانیہ کے متشابہ مجہول المعنی من جمیع الوجوہ ٹھہرا کے
انکے معانی لغویہ ہی کی تفویض کی اور کہا کہ مذہب سلف یہی ہے طرفہ یہہ کہ فوقیت مین کیفیت انفصال
و بعد مسافت و فاصلہ تقدیر کرکے اسکو محکم معلوم المعنی ٹھہرایا اور قرب و معیت و نزول کو اس فوقیت
کی کیفیت کے منافی ٹھہرا کے انکی تاویل بلکہ تعطیل کی سوا اللہ جل شانہ کو بعید کہا اور استوا ید وجہ کو متشابہ
مجہول المعنی ٹھہرا کے انکے معانی مدلول بے کیف ہیں بے چون و بے چگونگی نفی و تعطیل کی اور فوقیت
مین جو کیفیت جہت و مسافت و فاصلہ تصور کیا جاتا ہے حقتعالی کے لئے اسکو ثابت اور بحال رکھا
اور کہا کہ اسمین تفویض نہین پس ان مذکورہ عقیدون مین سے کون عقیدہ موافق کتاب و سنت
کے اور مطابق مذہب سلف اور ائمہ محققین اہل سنت کے ہے ہم امیدوار ونکو بیان فرما کر اجر پائیے
بینوا توجروا یہہ اعتقاد فریق ثانی کا مولوی عبدالقادر صاحب بیارم پیٹھ کے اعتقاد کا مجموعہ ہے

جواب مولوی محمد انصار علی

الحمد لولیه والصلوة والسلام علی نبیه محمد و آله و صحبه **فریق اول** کا اعتقاد
موافق قرآن و حدیث کے اور مطابق مذہب ائمہ سلف محققین اہل سنت کے ہے دلائل اس کے
مطولات مین موجود ہین اور فریق ثانی اہل زیغ بدعتی گمراہ ہوی پرست ہے اور تشبیہ و تعطیل مین گرفتار
اور نزدیک اہل سنت کے کل صفات الہیہ مین جو قرآن و حدیث مین آئی ہین نہ تشبیہ ہے اور نہ تعطیل
اور تفریق بین احکام الصفات فی باب الایمان بدعت ہے سلف سے ماثور نہین اور حکم فوقیت اور
استواء اور قرب و نزول اور ید و وجہ وغیرہا صفات و حقایق الہیہ کا ایک ہی ہے کہ بلا تکییف و بلا تاویل
و بلا تشبیہ و تمثیل و بلا نفی و تعطیل ان سب حقائق و صفات پر برابر ایمان لائین اور حقیقت و ماہیت
انکی بعلم الہی تعالی تفویض کردین اور صفت استواء و فوقیت مین مسافت اور دوری اور عرش سے اتصال
یا انفصال کا تصور کرنا اور ید و وجہ وغیرہا مین اعضا و جوارح کا اعتقاد رکھنا اور صفت نزول الہی مین
حلول و انتقال کا خیال کرنا مذہب مجسمہ و مشبہہ و کرامیہ کا ہے اور صفت قرب و معیت مین حلول و اتحاد
کا تصور کرنا مذہب حلولیہ اور ملحد و نکا ہے ۔ اور حقیقت و ماہیت ان صفات و حقایق الہیہ کی عقل قاصر
مین نہ آنیسے ان صفات و حقائق کے ظاہر بے کیف کی نفی و تعطیل کرنی مذہب معتزلہ اور جہمیہ کا ہے
العیاذ باللہ العظیم اور درمیان فوقیت الہی تعالی اور قرب الہی کے تعارض ثابت کرکے قرب
الہی جلشانہ کی تعطیل کرنی اور حقتعالی دور ہی سے جانتا ہے کہنا نری ضلالت ہے اور حقتعالی کو بعید

کہنا الحاد بلکہ کفر ہے اسیطرح حلول واتحاد کا عقیدہ رکہنا کفر ہے حقتعالی بلا کیف قریب ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے اور بلا کیف فوق عرش ہے جیسا اسکو لائق ہے اسمین کوئی تعارض نہین اللہ تعالے سمجہہ دے اور اس باب مین جواب عربی مدلل مطول جو مولوی محمد عبد الحلیم بن مولانا مولوے محمد اسمعیل ویلوری نے لکہا ہے صحیح اور موافق قرآن وحدیث اور مطابق ائمہ سلف اور محققین اہل سنت کے ہے واللہ اعلم اتم امر برقمہ محمد الانصاری الخزرجی المقیم بمکتہ المشرفہ ۱۳۰۸ھ ہجریہ

نقل مہر (محمد الانصاری)

یہہ اعتقاد مولوی عبد القادر صاحب پارم پیٹی کا ہے جو انہون نے بدست خود روبرو اہل مسجد دریا رخان مرحوم واقع پارم پیٹ بروز جمعہ ۴ صفر سنہ ۱۳۱۱ہ ہجری لکہدیا۔ وہو ہذا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات خدا کی عالم مین نہین۔ عرش بریں کے پرے ہے۔ عالم سے فاصلے کے ساتہہ جدا ہے۔ اللہ تعالی ہمارے ذات سے دور علم قدرت وغیرہا صفات سے قریب اور ساتہہ ہے اس کا مخالف اہل سنت وجماعت سے خارج ہے بلکہ کافر ہے فقط

کتبہ عبد القادر ابن قاضی شیخ احمد عفا اللہ عنہما

اسوقت اسکے جواب مین مولوی محمد عبد الحلیم صاحب فرزند مولانا مولوی اسمعیل نانی ویلوری نے

اس کاغذ پر یہہ لکھا وہو ہذا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات اللہ جلشانہ کی عالم مین حلول نکرکے بلا کیف عالم سے نزدیک ہے۔ اسکی ذات کی نزدیکی جسام واعراض کی نزدیکی سی نہین جیسی فوقیت اسکی اجسام کی فوقیت کی سی نہین ہے۔ وہ تعالی عالم سے فاصلے کے ساتہہ جدا نہین۔ مسافت کی جدائی جو محض تشبیہہ اور کیفیت ہے اسکا عقیدہ اپنے خارج از اہل سنت وجماعت ہے اور داخل فرقہ ابن ہیضم کرامی۔ علم وغیرہ سے نزدیک کہنا قرب ذاتی بلا کیف کی جز تاویل نہین۔ اگر علم وغیرہ قرب ومعیت ذاتی بلا کیف کے آتا ہین۔ اللہ جلشانہ دور ہے کہنا اتحاد فی الاسماء والصفات مین داخل ہے ؎

کتبہ محمد عبد الحلیم الویلوری عفاعنہ الباری

مولوی عبد القادر صاحب پارم بیٹی کی ساری تحریر کا حاصل اس بارے مین یہی ہے کہ وہ کہتے ہین کہ اللہ تعالی ذات سے دور ہے۔ دور ہی سے جانتا اور قدرت رکہتا ہے عرش پر رہا کرتا ہے فاصلے کے ساتہہ باین طور کہ ذات پاک اسکی عرش سے الگ ہے لگی ہوئی نہین طرفہ یہہ کہ حدیث مین فوق العرش آیا ہے اور یہہ کہتے ہین پرے عرش کے وادا اجماع ہو ایسی ہوا اسیطرح یہہ کہ فاصلہ اور دوری۔

مولوی محمد عبد الحلیم صاحب کے اعتقاد کا حاصل یہہ ہے کہ اللہ جلشانہ بیشک بلا کیف فوق العرش ہے جسطرح اسنے اور اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اسکی فوقیت اجسام واعراض کی فوقیت کی کیفیتون اور لوازمات جیسے اتصال یا انفصال دوری مسافت فاصلے وغیرہا سے پاک اور منزہ ہے اسیطرح اللہ تعالی کا نزدیک اور ساتہہ ہونا ایسا ہے جیسا اسکے لائق ہو جسطرح اسنے فرمایا نہ جیسا کہ ہم خیال کرین اور

اسکی نزدیکی نزدیکی اجسام و اعراض کی کیفیات و لوازمات جیسے حلول و اتحاد و اختلاط سے منزہ
اور پاک ہے اللہ جلشانہ کی ذات و صفات پر ایمان ایسا لانا چاہیئے کہ جیسی وہ ہین نہ جیسی کہ
ہمارے ناقص فہم و تصور و ذہن مین آوین آمنا باللہ کما ھو باسمائہ و صفاتہ جو انسان
کے ذہن اور قابو مین آوے وہ بھی مخلوق تراشیدۂ ذہن مخلوق ہے اس عظیم الشان
کی شان بہت برتر ہے کہ اس سر کہ کسیکے قابو مین سماوے فرمان خداوندی ہے لیس
کمثلہ شیئ وھو السمیع البصیر اور فرمان واجب الاذعان ہے ولا یحیطون بہ علما
اور حدیث نبوی ہے انت کما اثنیت علی نفسک ساری صفات الہیہ جو قرآن
وحدیث مین آئی ہین بغیر تشبیہ اور تمثیل اور بغیر تعطیل کے انپر ایمان لانا چاہیئے اور
حقایق صفات جو اسکی شان اقدس کے لائق ہون جنکا علم اسیکو ہے اسیکے علم احکم
کے طرف تفویض کرنی چاہیئے اور اس بارے مین کل صفات برابر ہین آمنا بہ کل
من عند ربنا یہان ایک سوال لکھا جاتا ہے جو جماعت بیارم بیٹ کے چند دینی بہائیون
نے لکھوا کر علماء مدرسہ عربیہ دیوبند کی خدمت روانہ کیا تھا سوال مذکور معہ جواب درج
ذیل ہے ناظرین انصاف آئین ملاحظہ فرماوین۔

السوال

کیا فرماتے ہین علماء دین و مفتیان شرع متین اس باب مین کہ ایک شخص عقیدہ رکھتا ہے
اور کہتا ہے کہ ذات باری جلشانہ خارج عالم عرش کے پرے اور عرش سے منفصل غیر مماس
ہے اور ماتحت عرش سے تحت الثریٰ تک کی اشیاء عالم سے مسافت اور فاصلے کے
ساتھ دور رہتی ہے اور وہ ذات پاک دور رہکر وہین سے جانتی اور دیکھتی ہے اور بغیر

حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہو سکتی ہی نہین - اور بغیر حلول و اتحاد کے ذات باریتعالی کو بلا کیف قریب کہنا مہمل بلکہ کفر ہے اور ذات باریتعالی دور رہکر دور ہی سے اشیاء عالم کو جان لینے کے سوا اور کسیطرح اسکے لئے قرب (گو بلا کیف بغیر حلول و اتحاد کے ہو) ہو سکتا ہی نہین - اور یہہ شخص درمیان نصوص فوقیت الہیہ اور نصوص قرب الہی کے تعارض ثابت کر کے فوقیت مین کیفیت انفصال و مسافت و بعد و فاصلہ لگاتا ہے اور قرب کی نفی و تعطیل کر کے دوری ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاویل قرب کی یہہ ہے کہ خداے تعالی دور رہکر جانتا ہے شرع شریف مین اسطرح عقیدہ رکہنے والیکا کیا حکم ہے اس طرح کہنا کفر ہے یا کیا ہے اور ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑہنی اور اسکی اقتدا کرنی درست ہے یا نہ بینوا توجروا۔

جواب علماء مدرسۂ عربیۂ دیوبند دام فیضہم

الجواب

ذات باریتعالی شانہ کو دور اور عرش سے منفصل کہنا اور اشیاء عالم سے مسافت و بعد کے ساتھہ دور کہنا کفر صریح ہے اور انکار ہے نصوص قرانیہ و احادیث نبویہ و اجماع سلف کا قال اللہ تعالی نحن اقرب الیہ من حبل الورید ۔ و نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون و ہو معکم اینما کنتم الخ - ان تمام آیات سے قرب و معیت جناب باری مخلوق کے ساتھہ ثابت ہے اور یہہ ہی مذہب ہے محققین امت کا باقی جو لوگ قرب ذاتی کے نافی ہین اور قرب و معیت علمی کے قایل ہین وہ معاذ اللہ یہہ نہین کہتے کہ ذات باریتعالے دور ہے اور مابین مخلوق اور ذات باری مسافت ہے یہہ کسیکا مذہب اہل حق سنی نہین ہے

بلکہ قایل اسکا کافر و مبتدع ہے یہہ کہناکہ قرب بلاکیف ہو ہی نہین سکتا - بالکل لغو اور باطل ہے اور انکار نصوص ہی معتقد اسکا اہل اسلام سے نہین - اور نماز اوس کے پیچھے درست نہین - اوسکو امام نہ بناوین اور مقتدا نہ سمجھین وہ شخص بد دین ملحد ہے خود بھی گمراہ ہے اور مخلوق کو گمراہ کرتا ہے بمصداق فضلوا واضلوا کا ہے حق تعالی اوسکے مکاید سے محفوظ رکھے فقط واللہ تعالی اعلم و علمہ احکم کتبہ الاحقر عزیز الرحمن عفی عنہ دیوبندی

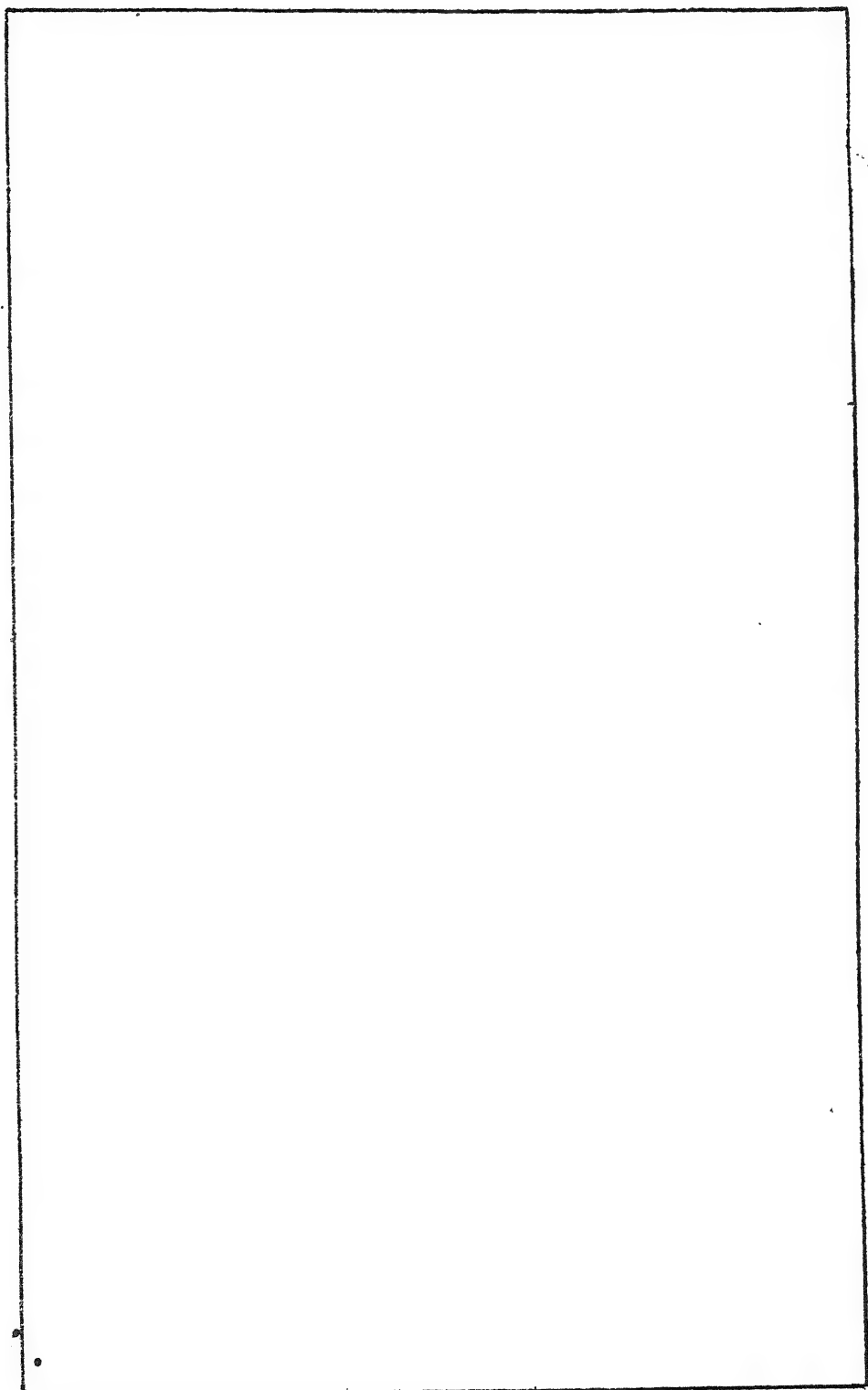
نقل مہر: عزیز الرحمن و توکل علی

الجواب صحیح
بندہ محمود عفی عنہ

الجواب صحیح
محمد ناظر حسن عفی عنہ دیوبندی

نقل مہر: محمد منفعت علی

الجواب صحیح
خلیل احمد عفی عنہ

الجواب صحیح
محمد منفعت علی عفی عنہ
مدرس مدرسہ دیوبند

ناظرین باتمکین کے خدمات مین ایک ضروری التماس

قبل ازانکہ کچھہ عرض کرون اولاً اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اور اوسکے متعلق بعض حالات کا بیان کردینا ضروری سمجھتا ہون۔

سنہ ۱۳۱۳ ہجری نبوی مین بتقریب دورہ بمقام شورالپور مین پہونچا تو معلوم ہوا کہ قصبہ تماپور مین (جو یہہ آبادی قصبہ شورالپور کے ملحق ہے) ایک جماعت موحدون (عامل بالحدیث) کی موجود ہے اور اس جماعت کے سربرآوردہ لوگون سے عبداللہ صاحب سے اول ملاقات ہوئی اور پہر اون کے جماعت کے لوگون سے بھی ملاقات ہوتی رہی ایک دن کسی نے استوی علی العرش کی بحث کو چھیڑ دیا چونکہ اوسی زمانہ مین مین نے اس باب مین ایک رسالہ التنزیہ فی التشبیہ کا لکھہ چکا تھا اور اوس کا مسودہ جو ہمراہ تہا اونکو دیا گیا چونکہ سال مذکور کے ماہ صیام مین میرا قیام شورالپور مین ہی ہوا تھا تو روزانہ یہہ جماعت میرے پاس آتی تھی اور یہہ رسالہ پڑہا جاتا تہا چونکہ عبداللہ صاحب ایک سلیم الطبع اور سمجھہ دار آدمی تھے اپنے پچھلی غلطیون سے بہت جلد خبردار ہوگئے جسکی وجہہ سے اونکی جماعت کے خیالات مین بھی تبدیل واقع ہوگئی۔

اس واقعہ کے چندروز بعد اس جماعت کا ایک شخص محمد حسین نامی مولوی عبدالقادر صاحب کے پاس پیارم پیٹہ چلا گیا تھا جسکے ذریعہ سے مولوی صاحب موصوف کے خیالات کی

اطلاع یہان کے جماعت کو پہونچائی جاتی تھی مین خیال کرتا ہون کہ در بیولا مسئلہ
استوی علے العرش کے نسبت جو تبدیل کہ اس جماعت کے خیالات مین پیدا ہوگئی
تھی اوسکی اطلاع شاید مولوی عبد القادر صاحب کو ہوگئی تو انہون نے ضرب شدید
و تعویذ ایمان وغیرہ چند رسالے سید حسین کی معرفت اس جماعت کے پاس بھیجدئے
جنکے دیکھنے کے بعد اس جماعت کے اکثر لوگون پر حیرانی و پریشانی چہا گئی کیونکہ
عرصہ دراز سے ان لوگون کا جو خیال استقرار و فوقیت اتصالی علے العرش کا
تہا اوسکی غلطی اور برائی سے مطلع ہوے تہوڑا ہی عرصہ گذرا تہا کہ مولوی عبد القادر صاحب
پیارم پیٹی کے وہ رسالے اونکے پاس پہونچے جنمین انہون نے فوقیت انفصالی
علے العرش کی بحث کو چہیڑ دیا تھا اور بظاہر فصل و بعد و مسافت کے ثبوت پر
مولوی صاحب نے اسقدر اپنا خیالی زور لگایا تھا کہ اسکے مخالف کو سیج مچ کافر بنا دیا تھا
غرض مولوی صاحب نے ان رسالونمین ایسی چرب زبانی کی تھی کہ بعض کے
خیالات مین تزلزل واقع ہونے لگا اور وہ نہایت سراسیمگی کی حالت مین میرے
پاس پہونچی جبکہ میرا دوسرا دورا شور اپور ہوا تھا اور مجہہ سے درخواست کیگئی کہ یا
تو مین ان رسالون کے بیانات کی تصدیق کرون یا تردید - اگرچہ مجہے اوسوقت
کم فرصت تھی لیکن مجہے اسبات کا خوف پیدا ہوا کہ اگر پہلو تہی کرتا ہون تو ان
لوگون کے خیالات مین جو اصلاح ہو چلی ہے بگڑ جاوینگے اور تذبذب کی حالتمین
پڑجاوینگے نظر بران ستوکلا علے اللہ اولا ایک خط مولوی صاحب کے نام لکہنا
شروع کیا اور پہر خیال کیا کہ یہہ میرا مختصر خط مولوی صاحب پر کچھہ بھی اثر نہ
ڈالیگا کیونکہ ان کے رسالون سے یہہ زعم پایا جاتا تہا کہ ہندوستان مین اپنا

مقابل کوئی شخص موجود نہین ہے اور پہر اونکو اپنے مسلمہ دلایل پر اسقدر غرور تہا
جسکا ٹوٹنا اون کے خیال مین از قبیل محالات تہا اس پر طرہ اسبابت کا اونکو فخر تہا
کہ اتبک کسی نے اون کے عقاید باطلہ کی تردید نکر سکا لہذا مجہے ضرور پڑا کہ اونکے دوسرے
رسایل کو بھی دیکھون اور اون کے کل ادلہ سے واقفیت حاصل کرون لہذا
مین نے مولوی صاحب کو لکھا اور اونکے دوسرے رسایل بھی منگا کر دیکھا اس
باب مین حسب مندرجہ حاشیہ جملہ اونکے
بار بار رسایل میرے نظر سے گذرے اور
مین نے انکے دلایل کو منتخب کرلیا اور
اوس کے جواب مین یہہ ایک بسیط
رسالہ جسکو ناظرین ملاحظہ کر رہے ہین لکھکر
قبل از انکہ وہ شایع ہو اصل مبیضہ کو جو وہ بجائے
مسودہ کے تہا مولوی صاحب کے خدمت مین روانہ
کرنا مناسب جانا کیونکہ اونکے رسایل کے
دیکھنے سے مجہے معلوم ہوتا تہا کہ اونکو اپنی ہمہ دانی
کا دعوے بھی ہے لہذا اونکو اپنے حریف کے مقابل مین
نکتہ چینیون کی اکثر عادت ہوگئی ہے
یا جواب سے عاجز آنے کی صورت مین
کچھ بھی بہ آجاتے ہین اور غیر مہذب
و ناملایم الفاظ کہنے لگتے ہین اور انکی طبیعت کا یہہ عادہ بھی دیکہا گیا تہا کہ اکثر وہ

[1] عمدۃ المقالات فی اثبات ضلالۃ من یتبع طلوع التابعات (عربی)
[2] احسن البرہان فی تنزیہات الرحمن (عربی)
[3] تکذیب المبتری فی قول البتری عن افتراء المفتری (اردو)
[4] المقالۃ القسمیہ لضلالۃ المجسمہ (اردو)
[5] المختصر المفید فی تنزیہات التوحید (عربی)
[6] الاستوی علی الاحتوا (اردو)
[7] تعویذ ایمان از آسیب تبان شیطان (اردو)
[8] فائدہ جدیدہ (اردو) [9] ضرب شدید بر مجسم عنید (اردو)
[10] قول الاسلم (اردو) [11] مہر نبوت (اردو)
[12] صمصام الاسلام علی معتقدی الاصنام (اردو)

نوٹ

یہہ آخر الذکر دونون رسالہ خاصکر مسئلہ وحدۃ الوجود کے
رد مین ہین ۔

غیر متعلقہ بحثون کو بھی چھیڑ دیا کرتے ہین اور اس پر طرہ یہہ کہ انکو برائے نام رد وقدح کا بھی بہت شوق و ذوق ہے لہذا مین مولوی صاحب کے ان تمام عادات کو مد نظر رکھکر نہایت تہذیب سے انکو مخاطب کرکے اور طالب حق بنکے انہین کو حکم بنایا اور حضرت کے متذکرہ بالا جملہ اوصاف ذاتیہ کے نقایص و رذایل کو ایک ایسے لطیف پیرایہ میں انکو متنبہ کر دیا کہ تا وہ میرے جواب مین تہذیب کو اختیار کرین اور فضول بحثون کو نہ چھیڑین۔

حضرات اصل مسودہ کو مولوی صاحب کے خدمت مین گذرانسنے سے اصل غرض میری یہہ تھی کہ اگر مولوی صاحب اپنے عقاید باطلہ کی غلطیون سے اوقف ہو جاوین اور امر حق کے طرف رجوع فرماوین تو پھر مجھے اسکے شایع کرنے کی ضرورت ہی باقی نہوگی یا اگر ہٹ دھرمی کے ساتھہ کچھہ جواب دین یا اعتراض فرماوین تو اسی رسالہ کے ساتھہ مع اسکے جواب کے شایع کردون تاکہ دوبارہ مولوی صاحب کو تکلیف اوٹھانیکی ضرورت نہ پڑے لیکن مولوی صاحب ایسے چالاک نکلے کہ اس راستہ ہی کو انہون نے چھوڑ دیا بلکہ ایسے دم بخود ہو رہے ہے کہ جواب تو درکنار اصل رسالہ کو ہی ابتک واپس نکیا چنانچہ پہلا میرا خط یہہ تہا۔

حامداً و مصلیاً

مولانا مولوی عبد القادر صاحب بیارم پیٹی دام مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ چند ماہ پیشتر آپکے چند رسالے بمقام ضور اکبر نور عبد اللہ صاحب کے معرفت میرے نظر سے گذرے اوسوقت آپکے خدمت مین

بذریعہ خط بعض امور کا استفسار چاہا بلکہ خط لکھا بھی تھا اور پھر جیون جیون آپ کے
رسالون پر میری نظر پڑتی گئی تحریر میری بڑہتی گئی آخر وہ میرا خط رسالہ کی صورت
پکڑا اور جبکہ مین نے اون موجودہ رسایل مین بعض مضامین و دلایل کا حوالہ دوسرے
رسالون مین آپکے پایا تو اون سب رسالونکو آپسے طلب کرکے بھی دیکھا غرض
آپکے جلہا اعربی وار دو رسالے میرے نظر سے گذرے اور اس رسالہ کی تحریر سے
مین مین نے یہ کوشش کی ہے کہ مفید مدعا آپکی کوئی دلیل یا کسی آپکے اعتراض کا
جواب رہ نہ جاوے اگرچہ اس رسالہ کو لکہے عرصہ دراز گذر گیا مگر وہ ایسے پریشان
اجزا تھے کہ بحز صاف کئے قابل ملاحظہ نہ تھے مگر افسوس کہ اوسکے نقل کرانے مین
بھی ایک عرصہ گذر گیا اور میری کم فرصتی کی وجہ سے نقل کا مقابلہ اور نظر ثانی مین
بھی بہت دیر ہوئی لہذا اصل مسودہ کو بجاے مبیضہ آپکے ملاحظہ مین گذرانا چاہا ہی
کیونکہ پہر اسکے مبیضہ مین عرصہ ہوگا چونکہ یہی ایک مسودہ ہے براہ کرم بعد ملاحظہ
اسکو واپس فرمائیے -

یہان اس امر کا عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہون کہ اس رسالہ کے لکھنے سے
میری اصل غرض اظہار حق ہے اور مین حق کا طالب ہون لہذا اگر امر حق مجھہ پر
ظاہر ہو جاوے تو مین اوسکے قبول کرنے مین ایک سنٹ کی بھی دیر نکرونگا اور
اس باب مین ابناء زمانہ کی مین ہرگز پیروی نکرونگا کیونکہ مین دیکھتا ہون کہ انسان
جبکہ کسی عقیدہ پر گو وہ باطل ہو عرصہ دراز تک قایم رہتا ہے اور اوسکو اپنی دانست
مین حق جانکر اوسکے ثبوت مین کوشش کرنے لگتا ہے اور مشہور ہو جاتا ہے
تو پہر امر حق کے طرف بعد اظہار بھی رجوع کرنا اوسپر سخت شاق گذرتا ہے آخروہ

سخن پروری کرنے لگتا ہے یا نفسانیت پر آجاتا ہے یا کبھی انسان کو اپنے علم
وفضل پر بھروسہ ہوجاتا ہے اور کسی امر کو اپنی دانست مین حق سمجھہ لیتا ہے تو پھر
اوسپر امر حق کا کہلنا ہی محال ہوجاتا ہے علے الخصوص جسکے علم وفضل کی شہرت
ہوا ور لوگ بھی اوس کے معتقد وپیرو ہون تو پہر اوسکے حق مین اپنے کلام سے
رجوع کرنا اور دوسرے کی ہدایت سے امر حق کو قبول کرنا موت سے بھی سخت مصیبت
ہے چونکہ مین نہ عالم وفاضل ہون اور نہ مناظر اور نہ میرا نام ان امور مین مشہور
ہے اور نہ میرا کوئی معتقد وپیرو ہے لہذا انشاء اللہ تعالے اپنی غلطی کا اقرار اور
امر حق کا قبول کرنا مجہہ پر بہت آسان ہے جسکے لئے مین بدل آمادہ ومستعد ہون
میرے رسالہ کے ملاحظہ سے ظاہر خدمت ہوجاویگا کہ فیما بین
اصل امر متنازع صفت قرب آلہی ہے یعنے آپ کا اصل دعوے یہہ ہے کہ
اللہ تعالے کی ذات بعید سے ہے قریب نہین جسکا مین مخالف ہون لہذا مین آپ سے
اسی ایک امر کا تصفیہ چاہتا ہون جبکہ آپنے اوس ذات مطلق کو بفاصلہ مکانی
بعید ثابت کردیا تو نقیض مطلوب اوس کا قرب ذاتی خود بخود باطل ٹہر جاویگا۔ اگرچہ
آپنے اوس اپنے دعوے کے ثبوت مین بعض عقلی دلایل پیش کئے ہین اور
چند اقوال نقل فرمائے ہین لیکن میری دانست مین نہ صرف وہ غیر کافی بلکہ اکثر حصہ
اوس کا آپکے مفید مدعا نہین ہے جسکی تصریح مین نے اوس اوس مقام پر رسالہ
ہذا مین کردی ہے پس امید ہے کہ اوسپر آپ ایک منصفانہ نظر ڈالینگے اور اس
اپنے دعوے کو دوسرے ادلہ نقلیہ قطعیہ سے ثابت کرکے میرے جوابات اور
دلایل کی خامی سے مجہے ایسے طریق سے مطلع فرماوینگے جیسا کہ طریق حق پسندی کا ہے

آجکل لوگون نے ایسے موقع پر جواب دینے کا جو طریقہ اختیار کر رکہا ہے آپ اوس سے
بخوبی واقف ہین یعنے بعضون کا یہہ طریقہ دیکہا گیا ہے کہ جب کبھی اونکے جواب مین
کوئی آتا ہے یا اونکی غلطی کا اظہار اون پر ہوجاتا ہے تو مشتعل ہوکر اوسکو اوس جاہل
و نادان و کم فہم قرار دینے کی کوشش کرنے لگتے ہین اور اسبات سے پہلا
مقصود اونکا اپنے علم و فضل کا اظہار ہوتا ہے لہذا سب سے پہلے اوسکے جواب مین
اوسکے غلطیون کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے کہ فلان لفظ اور فلان جملہ صحیح نہین
اور یہ عبارت بے ربط ہے اور وہ ترجمہ غلط جس سے دوسرا مقصود اونکا یہ نکل
آتا ہے کہ اونکے شاگرد و حواشی کے نظر و نمین اونکا حریف ناقابل جواب نظر آوے
اور اوسکی وقعت گہٹے اور اپنی عزت بڑہے ۔
اور بعض کا یہ طریقہ دیکہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر جہان جواب نہین بن پڑتا
اصل بحث سے قطع نظر کر کے روے کلام کو اپنے دوسرے طرف پہیر دیتے ہین
اور اصل بحث کو چہوڑ کر دوسرے مباحث کو چہیڑ دیتے ہین تاکہ اپنا حریف غیر
متعلقہ بحثون مین لگ جاوے اور آپ اصل بحث سے بچکر لوگون کی نظر
بچاکر نکل جاوین اور اپنی قلعی کہلنے نہ پاوے اور بعض جب کچہہ بن نہین پڑتا
تو سخت سست کہنے لگتے ہین گالی گلوچ پر آجاتے ہین غرض اس قسم کے مختلف
طریقونکو اختیار کرنے سے آپ جانتے ہین کہ اصل مطلب فوت اور اوقات
عزیز ضایع اور پہر امر حق ظاہر نہین ہو سکتا خداوند تعالے سے امید قوی ہے
کہ طرفین سے ایسا معاملہ پیش نہوگا کیونکہ آپ اظہار حق کے لئے امادہ نظر آتے
ہین اور مین امر حق کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہون ۔ مین نے جتنے الوسع

اس رسالہ مین تنفر آمیز یا رکیک الفاظ اور سخت مخاطبات سے اپنے آپکو بہت بچایا ہے
تاہم اگر کوئی لفظ ناگوار خاطر مبارک ہو تو مین اوسکو معافی کے ساتھہ واپس لینے
کیلئے تیار ہون اور نیز مین نے اس رسالہ مین بعض غیر متعلقہ امور کا ذکر بھی حسب
حال اوس مقام کے کیا ہے مثلاً اقسام مکانات و اسرار لامکان وحقایق عالم
و پردہ ہاے نور وظلمت وغیرہ وغیرہ اگرچہ ان امور کا ذکر حسب اقتضاے حال
ومقام کے مفید مدعا سمجھا گیا ہے مگر ہان اس سے قطع نظر کیا جاتا تو چنداں میرے
مضر بھی نہ تہا تاہم مین نے اوس کا نکالدینا ضروری نہین سمجھا اگرچہ یہ نازک
بحثین ایسے نہین جو اسقدر مختصر بیان اونکے افہام وتفہیم کے لئے کافی ووافی
متصور ہون لہذا احباب سے امید کیجاتی ہے بالفرض ان غیر متعلقہ امور کے
نسبت کچھہ اعتراض ہو تو اوسکو اسقدر طوالت ندین جو اصل مطلب دور پڑجاوے
یا فوت ہوجاوے مین تو صرف آپ سے حق سبحانہ تعالے کی مکانی فصل و
دوری کے دلایل کا خواہان ہون تاکہ اوس سے استفادہ حاصل کرون
جبکہ آپنے اصل کو ثابت کردیا تو باقی کے جملہ فرعی ابحاث بجاے خود
باطل ہوجاوینگے ۔ ابھی تک مین یقیناً یہہ نہین کہہ سکتا کہ جن باتونکو مین نے
آپکے کلام سے اخذ کرکے اوسپر بحث کی ہے دراصل آپکا وہی منشا ہے
یا کسی مفہوم کے اخذ کرلینے مین مجہہ سے کچھہ غلطی واقع ہوئی ہے بس اس رسالہ
کو آپکے ملاحظہ مین سب سے پہلے گذراننے کی ایک بڑی غرض یہہ ہے کہ اس
میرے خیال کی تصحیح ہوجاے بالفرض اگر مجہہ سے کہین غلط فہمی ہوئی ہے
تو آپ مجھے اوس سے اطلاع فرمادین تو مین نہایت ممنونی کے ساتھہ اوس بحث کو

اس رسالہ سے نکال دونگا۔

ابھی تک اس رسالہ کو مین نے علمائے حیدرآباد وغیرہ کے پیش نہین کیا ہے اور نہ طبع کرانا چاہا ہے بلکہ اصل مسودہ کو سب سے اول آپ ہی کے پاس اس غرض سے روانہ کیا ہے کہ اول مین آپ ہی سے اس کا تصفیہ اور استفادہ حاصل کرلون لہذا امید ہے کہ براہ کرم اسکے متعلق جو کچھ آپکا خیال ہو بواپسی مسودہ اوس سے جلد آگاہ فرماوینگے اور مجھے زیادہ انتظار مین نرکھینگے اسکو مین نے ذریعہ رجسٹری روانہ کیا ہے آپ بزرگ روانہ فرماوین اس خط کا جواب مع اصل کتاب بمقام لنگسگور مجھے پہونچنا چاہئے۔ اللہ معنا و معکم اینما کنا وکنتم۔

المرقوم ۲۹ رجب ۱۳۱۴ھ بمقام دورہ لنگاوتی۔

خاکسار [illegible]
سید حسین بن [illegible]
صفدر [illegible]
علاقہ حیدرآباد دکن

دوسرا خط

جناب من مولانا مولوی عبدالقادر صاحب دام مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ برکاتہ۔ مسئلہ قرب و معیت کے متعلق آپ کے بعض رسایل کے جواب مین مین نے ایک رسالہ لکھکر ۲۹ رجب ۱۳۱۴ ہجری کو ذریعہ رجسٹری ارسال خدمت کرکے یہہ استدعا کیگئی تھی کہ بعد ملاحظہ رسالہ مذکور واپس مرحمت ہو کیونکہ وہ ایک ہی مبیضہ تھا اور اس میرے جواب کے متعلق آپکا جو خیال ہو اوس سے بھی مین مطلع ہونا چاہتا تھا مگر حیرت ہے کہ نہ مجھے کچھ جواب ملا اور نہ مبیضہ واپس ہوا بلکہ ابتک اوسکے وصول ہی سے مجھے اطلاع نہین دیگئی یقین ہے کہ رسالہ مذکور

ابتک ملاحظہ سے گذر چکا ہوگا براہ کرم جلد واپس ہو مجھے اسکا سخت انتظار ہے
بوجہ عدم مغالطہ اسکو رجسٹر کرایا ہون آپ بمقام لنگکو بینگ روانہ فرماوین زیادہ
والسلام مرقوم ۱۵ محرم الحرام ۱۳۱۵ ہجری ۔

صفدر حسین ... ...

حضرات ۔ جبکہ مین مولوی صاحب کے جواب سے مایوس ہوگیا تو عبداللہ صاحب
تماپوری نے بھی ایک ایسا خط لکھا جس سے مولوی صاحب کی کچھ حمیت
جوش مین آگئی لیکن مولوی صاحب ایسے چال باز نکلے کہ میرے نام کا خط گویا
میرے خط کا جواب لکھکر اپنے شاگردون کو تو بتلا دیا مگر مجھے روانہ نکیا چنانچہ اوس
خط کی نقل مولوی صاحب کے شاگرد رشید محمد حسین نے جو عبداللہ صاحب
تماپوری کے پاس روانہ کی تھی وہ میرے پاس پہونچی اوسکی نقل یہ ہے ۔

نقل خط حضرت استادی مولوی عبدالقادر صاحب جو مہتمم صاحب کو لکھی تہین یہ ہے ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ مولوی صفدر حسین صاحب مہتمم نعمایت کو بعد اظہار سلام
معلوم ہو تمہارا رسالہ یہان آیا سو وقت طبیعت فقیر کی علیل تھی سوا اسکے مولوی
سلطان احمد صاحب راولپنڈی کے ساتھہ مباحثہ تحریری جاری تھا اسلئے
اس رسالہ کے مطالعہ کا اتفاق نہوا پھر میرے اشتغال ضروریہ مین اسکو بھولگیا
اس خط سے تمہارے اسکے مطالعہ کے طرف رجوع ہوا کچھ ایک دیکھا اسکا اعتقاد
سراسر اعتقاد اہل سنت کے مخالف نظر آیا اور اوس سے یہ بھی سمجھا گیا کہ تم دیوبندی

ہین تمہارے مذہب کی بربادی پر لیون بوم مارے ہین غرض چند اقوال تمہارے وغیرہ کا کہنا ضرور ہے اسلئے چند روز کے بعد وہ رسالہ باطلہ واپس کیا جاویگا نہ بالفعل اور بعد طبع اسکے اگر زندہ رہون بحولہ تعالےٰ وقوتہ رد سخت وقوی اسکا لکہا جاویگا اور تمکو قسم ہے خدائے عزوجل کی کہ ایک رسالہ بعد طبع طرف فقیر کے بہیجین وفقنا اللہ وایاکم الی توحیدہ الصحیح الذی علیہ سلف الامۃ والسلام علےٰ من اتبع الہدیٰ ۔

تمام ہوا خط جو مولوی صفدر حسین صاحب کے نام روانہ کیا گیا ہے مین اوسکو فریق ثانی کے خوشی کے لئے نقل گذرانکر عبد اللہ صاحب سے امید ہے کہ تمام جماعت کو سناوین انشاء اللہ تعالےٰ عرصہ قریب مین مہتمم صاحب کا مکر اور ہمارا حق تمام برادر فریق اولی پر خوب ظاہر ہوگا افسوس کا مقام ہے کہ آپ بہت جلد بغیر تحقیق کے مان لیتے ہو یہی نشانی ہے دجال کے آینکی تمام جماعت کو سلام کہدیجیے اور مولوی صفدر حسین صاحب اگر رسالہ چہپا دین تو مجکو بھی دو رسالہ روانہ کردو مرقوم پہلی صفر المظفر سنہ ۱۳۱۱

حسین

جواب

خدمت مولوی قاضی عبد القادر صاحب بیارم ہٹی

السلام علیکم ۔ تمالپور والے عبد اللہ صاحب کے نام آپکے شاگرد سید حسین نے آپکے خط کی جو نقل روانہ کی ہے اوس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپنے ۲ محرم کو میرے خط کا جواب دیا ہے لیکن بڑی حیرت ہے کہ اصل خط ابتک مجھے نہین ملا خیر اگر آپنے روانہ کیا ہے تو مل رہیگا ۔

مجھے آپکی اس تحریر (نقل) کے دیکھنے سے نہایت تعجب ہوا کہ مین نے اپنی
تحریر مین جسقدر تہذیب و ملایمت کو کام مین لایا ہے اوسکے جواب مین بالعکس طریقہ کو
آپ نے اختیار فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی طبیعت سے مجبور ہین
مجھے خوف ہے کہ عام خیالات مین کہین یہ مجبوری عجز پر محمول نہو کیونکہ جب انسان
عاجز ہوجاتا ہے تو زبان درازی کرنے لگتا ہے جناب من کیا یہی انصاف و شیوہ
حق پسندی ہے کہ میری کامل کتاب کو دیکھے بغیر اوسکے باطل ہونے کا آپنے
حکم لگا دیا براہ کرم جلدی نکیجئے کچھہ تو تحمل و وقار کو کام مین لائے ابتدا سے انتہا تک
کامل کتاب کو نظر انصاف سے دیکھئے اور اس مین خوب غور کیجئے اور پھر جو کچھہ اعتراض
ہوا وسکو مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمائے جو طریق حق پسندونکا ہے مین سخت
حیران ہونکہ بعد طبع ایک رسالہ آپکے خدمت مین روانہ کرنے کیلئے خدائے عز و جل
کی قسمین آپ مجھے کیون دے رہے ہین جبکہ مین نے قبل از طبع کے اصل کتاب
ہی کو آپکے ملاحظہ مین بھیجا ہے تو کیا بعد طبع اوسکے بھیجنے مین آپکو کچھہ شبہ ہوا ہے
ہرگز نہین ایک نہین دو بلکہ چار خدا چاہے تو بھیجدونگا کچھہ اوسکی فکر نکیجئیگا۔
کیا خوب ہوتا اگر آپ مین فی الحقیقت کچھہ تعصب نہین ہے اور آپ حق کے
طالب ہین تو قبل از طبع رسالہ کے اپنے تمام اعتراضات و شبہات کو مجھپر
ظاہر فرمادین تاکہ مین اون کے جوابات کے ساتھہ طبع کراسکون امید ہے کہ آپ
میرے اس جسارت پر خفا نہونگے اور اس میری استدعا کو قبول فرماوینگے
اور اپنے اعتراضات و شبہات کو اصل کتاب کے ساتھہ جلد واپس فرمائینگے
اسکے جواب باصواب کا عرصہ تک مجھے منتظر نہ رکھینگے اللہ بس باقی ہوس مرقومہ ۲۱

صفر ۱۳۰۱ ہجری - مقام لنگر گور - یہ خط ذریعہ رجسٹری گذرانا گیا ہے فقط

حضرات آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ میرے اس جواب مین بعض الفاظ مولوی صاحب پر سخت گران گذرے ہونگے علی الخصوص عبد اللہ صاحب نے مولوی صاحب سے مکرر وسکرر یہہ استدعا کی کہ یہان جماعت مین انتشار اور آپ کے جواب کا سخت انتظار ہے اگر جواب کافی نہ دیا جاویگا تو آپ کے مخالف ہمارا عقیدہ ہو جاویگا غرض عبد اللہ صاحب نے ایسے موثر الفاظ مین اپنا انتظار اور انتشار ظاہر کیا تھا کہ آخر مولوی صاحب کو کچھہ کہنا ہی پڑا لیکن بیچارے مولوی صاحب کی جان اس مصیبت مین پڑ گئی کہ اگر کہین تو کیا کہین اصل بحث تو لاجواب تھی اگر خاموش رہین تو عزت باقی نہین رہتی ناچار جواب مین آنا پڑا تو مولوی صاحب نے اور ایک چال چلی کہ ایک مختصر مطبوعہ رسالہ انجاد الموحدین عن اغوار الملحدین کا اور چند قلمی اوراق اوسی اپنے شاگرد محمد حسین کے ذریعہ سے عبد اللہ صاحب کے پاس بھیجدے چنانچہ نقل خط یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - دیندار دین کے غمخوار گروہ کے سردار سامی نامدار عبد اللہ صاحب تماپوری کو بعد از سلام کے معلوم ہووے آپ ہمارے خطوط کا جواب اب تک روانہ نہین کئے یہہ خلاف عادت ایسا ہونے کا کیا سبب ضرور خطوط کے جواب دینے مین قصور نہ کیجئیگا - مہتمم صاحب کے خط سے یہ ظاہر ہے کہ آپ نے ہمارے کارڈ کو صاحب موصوف کے نام روانہ کیا ہے اسپر مہتمم صاحب تحریر فرماتے ہین کہ اصل کارڈ مجھے اب تک نہین پہونچا یہ بات سمجھنے

یا جھوٹ اللہ کو معلوم غرض مہتمم صاحب اوسی خط مین یہ لکھے ہین کہ میرے رسالہ
کا جو رد ہوگا اوسکو قبل از چھپوانے کے میرے پاس روانہ فرمائیے اسلیئے بالفعل
ایک بات کا رد لکھکر حضرت نے روانہ کیا ہے اسکو قبول کرتے ہین یا رد کرتے ہین
سو حضرت دیکھنا چاہتے ہین آپ اسکو مہتمم صاحب کے پاس روانہ کرو اور آپ بھی
ایک نقل لکھکر رکھو اور ہمکو وہان کی کیفیت سے اطلاع فرماؤ اور ایک رسالہ انجاء الموحدین
عن اغواء الملحدین روانہ کیا گیا ہے اور مسجد کے مصلیون کو ہمارا اسلام کہدیجیئے تاریخ
۱۳ ماہ ربیع الاول سنہ ۱۳۱۵ ہجری مطابق ۶ مہر سنہ ۱۳۰۶ ف

حضرات اب تو آپ ہمارے مولوی صاحب کی چالیون اور حیلا کیون سے
خوب واقف ہوگئے ہونگے کہ خود روپوش ہوکر اپنے ایک شاگرد کو ٹٹی بناکر اوسکے
آڑمین شکار کھیلنے لگے کچھہ ہو سر دست شاگرد دونمین اپنی عزت تو رکھہ لی یعنی کہ چند
ورقی ایک رسالہ قرب و معیت علمی کے ثبوت مین لکھدیا لیکن یہ نہایت مختصر
رسالہ میرے جواب مین نہین لکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا اونکو آسان نہ تھا لہذا
انہون نے وہی چند اقوال اور اپنے پرانے خیالات کو مکرر ایک جگہہ جمع کردیا ہے
جسکا جواب مین دے چکا تھا تو پھر مجھے اوسکے متعلق یہان کچھہ لکھنے کی ضرورت
باقی نہین رہی ہے اور دوسرے پانچ پریشان اوراق کے چار صفحونمین صور علمیہ
کی بحث کو چھیڑی ہے اور جو صفحونمین روح کے نسبت گفتگو کی ہے صور علمیہ کے

نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہہ ہے کہ صدور علمیہ پر تنے کا اطلاق
صادق نہین آتا کیونکہ اونکے دانست مین اشیا کا اطلاق ایک ایسی ذات
باصفات پر صادق آتا ہے جو خارج مین موجود ہو اور روح کو مولوی صاحب نے
جسم مانا ہے گویا میرے جواب مین انہین دو امر کی مخالفت پر قلم اوٹھایا ہے۔

حضرات۔ آپ خود غور کرین کہ ان دونون بحثون کو اصل امر متنازعہ فیہ سے
کیا تعلق ہے ہمنے تو مولوی صاحب کے اون تمام خیالی استدلال کو توڑ دیا تہا جو فصل
و تعدد ذات مطلق باری تعالے کے نسبت انہون نے پیش کیا تہا اور پہر اون سے
اون کے دعوے کا ثبوت چاہا تہا تو کیا مولوی صاحب کا اصل بحث کو چہوڑ کر غیر
متعلقہ بحثون کو چہیڑ دینا اونکی دون ہمتی اور درماندگی کی دلیل نہین ہے اور کیا
اس سے مولوی صاحب کا یہہ صاف منشا نہین پایا جاتا کہ اصل بحث سے اپنی جان
بچاکر اپنے حریف کو غیر متعلقہ بحثون مین لگاکر اس پیرانہ سالی مین رسوائی سے
بچکر باقی ماندہ اپنے زندگی کے دن بہگت لین

حضرات۔ مین نے تو مولوی صاحب کو اپنا اصل رسالہ بہیجکر اوسکے جواب کے
لئے بہت وسیع موقع دیا تہا اور اپنا یہ منشا بہی بتلا دیا تہا کہ اس کا رد کیا جاویگا تو اسی
رسالہ کے ساتہہ اوسکو جواب کے ساتہہ چہاپ دیا جاویگا مگر افسوس کہ یہی امر شاید مولوی صاحب
کو پست ہمت کر ڈالا لہذا انہون نے تین طریقے اختیار کئے اول اغیر مہذبانہ تحریر
سخت کلامی براہ کرم آپ مولوی صاحب کے پہلی ہی خط کو دیکہہ لیجیے مین نے
کس تہذیب سے انکو لکہا ہے اور انہون نے اوسکا جواب کیسے نا ملایم الفاظ مین دیا ہے
اور یہی طرز انہون نے اپنے اوس چند ورقہ رسالہ مین بہی اختیار کیا ہے جو صدور علمیہ

وروح کے بارہ مین دیا ہے کیون نہو انسان جب جواب سے عاجز آتا ہے اور اپنی کامیابی سے
مایوس ہوتا ہے تو زبان درازی کرنے لگتا ہے ثانیاً غیر متعلقہ بحثونکا چھیڑ دینا مین اوسنے
ذات مطلق حق سبحانہ تعالے کے بعد وصل کے دعوے کی دلیل پوچھتا ہون تو وہ ہنوز معلوم علمیہ کے
شے ہونے اور روح کے جسم ہونے پر اعتراض کرتے ہین تا کہ مین اسکا جواب دون پھر وہ سعین اور
اور شاخین نکالتے جاوین یہان تک کہ اصل مسئلہ یون ہی رہ جاوے اور یہ اپنی جان بچا کر خدا کے
جواب سے آخر مین ان فضول بحثون و اعتراضات کا کہان تک جواب دے سکتا ہون۔
حضرات کیا آپ اس رسالہ مین مولوی صاحب کے ان دونون اعتراضون کا جواب
ملاحظہ نہین فرمالیا مگر ہمارے مولوی صاحب مین اوسکے سمجھنے کا ہی مادہ ہو تو پہر مین
اونکو کہان تک سمجھا سکونگا خدا ہی اونکو سمجھے۔ بہرحال مین نے اونکے ان ہر دو اعتراضات
کا جواب مکرر یہان دیکر ناظرین کے دماغ کو پریشان کرنا نہین چاہتا انشاء اللہ تعالے وہ دندان شکن جواب
اس کا ناظرین کے ملاحظہ مین علیحدہ پیش کیا جاویگا۔
ثالثاً مولوی صاحب کا یہ منشاء ہوگا اگر چہ سر توڑ کے اس رسالہ کا جواب ابھی دیا جاویگا تو اسکے ساتھہ ہی اوسکا
رد بھی شایع ہو جاویگا جب دونون ایک ساتھہ ہونگے تو ناظرین کے پاس حضرت کی کچھ مشیخت چل نہ
سکیگی پس مولوی صاحب کی ذات سے بعید نہین کہ اسکے شایع ہونیکے بعد پہر علیحدہ اپنی راگ
کہانی گانے لگین مگر مولوی صاحب کو یاد رہے کہ مثنوی کہ بعد از جنگ یاد آید بر کلہ خود باید زد۔
حضرات یہان اس امر کا اظہار بھی بے موقع نہوگا کہ ہمارے مولوی صاحب بعض اولیاء اللہ کے
سخت دشمن ہین نہ صرف دشمن بلکہ اونکے سب و شتم مین آپکو بہت بڑا کمال حاصل ہے
اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے مخالفین مین بھی آپکا نمبر بڑا ہوا ہے لہذا مین نے اس بارہ مین بھی
مولوی صاحب کی کچھ خدمت کی ہے جسکو آپ انشاء اللہ تعالے بہت جلد ضمیمہ رسالہ ہذا کی صورت مین ملاحظہ فرماوینگے فقط
تمت